MICHAEL U. BRAUNSCHWEIG

Ethik als Existenzhermeneutik

Religion in Philosophy and Theology
118

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

118



Michael U. Braunschweig

Ethik als Existenzhermeneutik

Zur Grundlegung der Ethik zwischen
Kategorizität und Kontingenz

Mohr Siebeck

Michael U. Braunschweig, geboren 1983; 2004–13 Studium der Biologie, Chemie, Theologie, Philosophie, Politische Ökonomie und Rechtswissenschaften; 2013–18 Doktoratsstudium in theologischer Ethik in Zürich und Claremont, CA; 2019–2021 Oberassistent am Lehrstuhl für Theologische Ethik der Universität Zürich; seit 2021 Postdoktorand im Universitären Forschungsschwerpunkt „Human Reproduction Reloaded" der Universität Zürich.
orcid.org/0000-0001-9771-9115

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

ISBN 978-3-16-160120-0 / eISBN 978-3-16-160121-7
DOI 10.1628/978-3-16-160121-7

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und dort gebunden. Erschienen bei Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com.

Printed in Germany.

Lukas
(1984–1999)

Vorwort

Die vorliegende Monographie basiert auf der von der Theologischen Fakultät Zürich am 2. März 2018 angenommenen Dissertation unter dem ähnlich lautenden Titel „Zwischen Kategorizität und Kontingenz. Existenzhermeneutische Untersuchungen zur Denkform des Ethischen". Diese Arbeit wäre nicht möglich gewesen ohne vielfältige Unterstützung, für die zu danken mir deshalb ein besonderes Anliegen ist. An erster Stelle sei ein besonderer Dank an meine beiden Doktorväter, Prof. Dr. Richard A. Amesbury und Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ingolf U. Dalferth, gerichtet. Beide haben diese Arbeit geduldig in ihrer je eigenen Art unterstützt, begleitet und schließlich begutachtet. Ich danke ihnen beiden nicht nur für die unzähligen fachlichen Hinweise, Anregungen und konstruktiven Kommentare und Bedenken und den Freiraum, diese nach meinem Gutdünken aufzunehmen. Ich danke ihnen vor allem auch für das, was im Wesentlichen auch das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist: Stets haben sie mich spüren lassen, dass vor allen Zwängen der funktionalen Zusammenhänge, in denen wir leben, der Begegnung von Person zu Person und der gegenseitigen Achtung als geliebte Geschöpfe stets der Primat zukommt. Ich bin dankbar für diese freundschaftliche Verbundenheit.

Danken will ich auch Prof. Dr. Christiane Tietz für das Drittgutachten und ihre darin formulierten wertvollen Hinweise. Wesentliche Impulse erhielt diese Studie zudem durch den Austausch mit meinen Arbeitskolleginnen und -kollegen am Institut für Sozialethik, wofür insbesondere Dr. Christoph Ammann und Monika Wilhelm, Prof. Dr. Michael Coors, aber auch Eva Schaufelberger, Jana Holeckova und Sabine Krieger ein großer Dank gebührt. Anna Rohlfing danke ich für das sorgfältige und aufmerksame Korrektorat und Prof. Dr. Alois Rust, dessen unbürokratische Haltung mir einen Forschungsaufenthalt an der Claremont Graduate University ermöglichte, ohne den dieses Projekt wohl nicht zum Abschluss gekommen wäre. Im Rahmen meiner Tätigkeit als Assistent und Studienfachberater durfte ich mit allen Professorinnen und Professoren dieser Fakultät in unterschiedlichen Zusammenhängen zusammenarbeiten, was in jedem einzelnen Fall ein besonderes Privileg war.

Den Herausgebern der Reihe *Religion in Philosophy and Theology* danke ich für die freundliche Aufnahme dieser Studie und dem Verlag Mohr Siebeck für die zuvorkommende Zusammenarbeit. Für die Drucklegung wurde

die Dissertation aufgrund der Gutachten stellenweise angepasst und um die Kapitel zur Auseinandersetzung mit der Systemtheorie von Niklas Luhmann und der neueren Kritischen Theorie von Hartmut Rosa ergänzt.

Diese Arbeit wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung meiner Familie und vor allem meines Lebenspartners und meiner Eltern. Sie gehört deshalb auch ein Stück ihnen. Stellvertretend für alle lieben und geliebten Menschen, die mich auf diesem Weg begleitet haben, widme ich diese Arbeit jenem Menschen, dessen Weg viel zu früh ein abruptes Ende nahm: meinem Bruder Lukas.

Zürich im Dezember 2020 Michael U. Braunschweig

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

A. Einleitung 1

1. Hinführung 1

2. Zum Aufbau dieser Studie 5

B. Kursorische Spurensuche in problemanzeigender Absicht 9

1. Der ‚Sitz im Leben' der philosophischen Ethik 9
1.1. Die Universität und die Institutionalisierung der Ethik in der Moderne 9
1.2. Ethik als Wissenschaft oder als Praxis 13

2. Problematische Erwartungen an die „ethische Expertise" 16
2.1. Das ambivalente Glück gesteigerten Interesses an der Ethik 16
2.2. Problematische Aspekte des Begriffs der ‚Anwendung' in der Ethik 18
2.3. Ethische Experten und ethische Laien 20

3. Problematische Selbstverständnisse von Ethikerinnen und Ethikern 25
3.1. Die Gefahr der Selbstentfremdung 26
3.2. Die Gefahr des Moralismus 30
3.3. Die Gefahr des Intellektualismus 34

4. Die neuzeitliche Herausforderung desengagierter Vernunft 37
4.1. Krisenwahrnehmung in theologisch-ethischer Perspektive 38
4.2. Unvermeidliche Rahmenbedingungen 40

C. Ethik in der Moderne: Theorie und Begründung von Moral(ität) 43

1. Ethik als rationale Begründung von Moral 44
1.1. Die Aufgabe rationaler Begründung 44
1.2. Ein neuzeitliches Paradigma 44

1.3. Warum überhaupt moralisch sein? 46
1.4. Das Projekt rationaler Begründung 51
1.5. Die Unmöglichkeit zureichender Begründung 54
1.6. Die Unzulänglichkeit des erkenntnistheoretischen Begründungsparadigmas 55
1.7. Die fragliche Rolle der Vernunft im moralischen Denken 56

2. Ethik als Theorie der Moral 57
2.1. Die Unterscheidung von Ethik und Moral 57
2.2. Die Arbeitsschritte philosophischer Ethik 58
2.2.1. Die Rekonstruktion der moralischen Grammatik 59
2.2.2. Die Konstruktion von Moralität 62

3. Ethik und die Konstruktion von Moralität 64
3.1. Moralität als Korrelat ethischer Theorie 64
3.1. Moralität als universalmoralischer Standpunkt 66
3.2. Prinzipien ethischer Moralkritik 68
3.3. Vorläufige Problemanzeige 70
3.4. Das Trilemma ethischer Theorie in der Moderne 72

D. Moderne Ethik in der Kritik 73

1. Kritik an theorieförmigen Konzeptionen von Ethik 73
1.1. Einleitung 73
1.2. Die Herausforderung des modernen Theoriebegriffs für die Ethik 73
1.3. Formen der Kritik an der theorieförmigen Konzeption moderner Ethik 74
1.3.1. Neoaristotelische Zugänge 75
1.3.2. Anti-theoretische Ansätze 76
1.3.3. Nicht-normative Ansätze 77

2. Tiefenhermeneutische Krisendiagnosen 79
2.1. Ethik unter dogmatischer Verblendung (Fischer) 81
2.2. Thesen zur ökologischen Unmöglichkeit moderner Ethik 82
2.2.1. Analytische Variante: Moral als leerer Begriff (Anscombe) 82
2.2.2. Historische Variante: Moral als Sprachruine (MacIntyre) 87
2.3. Ethik als Praxis der Desorientierung 92
2.3.1. Scheinbarer Begriffsverlust (Cavell) 92
2.3.2. Begriffsverlust infolge zersetzender Praxis (Diamond) 95
2.4. Die Lehren aus der Debatte um den Emotivismus 96
2.4.1. Die Unmöglichkeit einer neutralen Metaethik 96
2.4.2. Die Missverständnisse von Sprache in der sprachorientierten Philosophie 98

3. Die Verführung des Denkens durch die Sprache 100
3.1. Die Diagnose Cora Diamonds 101
3.1.1. Die Verführungen metaphysischen Denkens 101
3.1.2. Diamonds Zugang zum *Tractatus* 102
a. Der Sinn des „Unsinns“ im *Tractatus* 105
b. Wittgenstein verstehen oder den *Tractatus* verstehen 107
3.1.3. Die Ätiologie: Die Rolle der Vorstellungskraft beim Fremdverstehen 109
3.1.4. Die Therapie: Der *Tractatus* als Ausweg aus dem Fliegenglas 111
a. ‚Ethische Sätze‘ und das Verstehen von Unsinn 112
b. Der *Tractatus* als Beispiel eines Vermeidens des Ethischen 114
3.1.5. Problematische Selbstbegrenzung 116
3.2. Die Diagnose Stanley Cavells 120
3.2.1. Eine Dialektik der Stimmen 120
3.2.2. Die Suche nach einer epistemologischen Grundlegung der Ethik 121
3.2.3. Das Phänomen des Schmerzes und der Irrtum des Skeptizismus 122
3.2.4. Die Ausweichstrategie des erkenntnistheoretischen Fundamentismus 124

4. Zusammenfassung und Überleitung 127
4.1. Fazit 127
4.2. Kontingente Kontextualität und Universalitätsanspruch 128

E. Auf dem Weg zu einer hermeneutischen Ethik 131

1. Gadamers Wiedergewinnung der hermeneutischen Vernunft 132
1.1. Einleitende Bemerkungen zur Bedeutung Gadamers 132
1.2. Die Herausforderung des naturwissenschaftlichen Paradigmas 133
1.3. Das Eigenrecht geisteswissenschaftlichen Verstehens 135
1.4. Das Moment der ‚Anwendung‘ im Vollzug des Verstehens 137
1.5. ‚Anwendung‘ und Ethik 138
1.6. Wissen als *Episteme* und als *Phronesis* 140
1.7. Wissen und Anwendung in der Angewandten Ethik 141
1.8. Gadamers Kritik an der abstrakten Urteilskraft 142

2. Die Möglichkeit einer philosophischen Ethik 144
2.1. Formen praktischen Wissens: *Phronesis* und *Techne* 144
2.2. Bedingungen für die Ausgestaltung einer philosophischen Ethik 146

2.3. Fazit und Überleitung . . . 148

3. *McDowells hermeneutischer Aristotelismus* . . . 152
3.1. Die Überwindung des Geist/Welt-Dualismus . . . 152
3.1.1. Wilfrid Sellars' Kritik am Mythos des Gegebenen . . . 153
3.1.2. McDowells Ablehnung von Davidsons Kohärentismus . . . 155
3.1.3. McDowells Kritik am reduktiven Naturalismus . . . 156
3.1.4. McDowells Alternative . . . 160
3.1.5. Die Ausbildung einer zweiten Natur als Vervollkommnung der ersten . . . 162
3.2. Grundlinien von McDowells Moralphilosophie . . . 164
3.3. Zu McDowells metaethischer Verortung . . . 165
3.3.1. Die anti-realistische Ablehnung objektiver moralischer Tatsachen . . . 166
3.3.2. Ein Vergleich mit Fischers Kritik am naturalistischen Reduktionismus . . . 168
3.3.3. McDowells Reaktion auf den metaethischen Anti-Realismus . . . 169
3.3.4. McDowells nonreduktiver Naturalismus . . . 170
3.3.5. Moralische Tatsachen als sekundäre Qualitäten . . . 171
3.4. Praktisches Wissen . . . 173
3.4.1. Das Wissen der Tugend . . . 173
3.4.2. Die Zurückweisung von Humes Motivationstheorie . . . 174
3.4.3. Die Nichtkodifzierbarkeit der Tugend . . . 177
3.4.4. Exkurs zur Interpretation von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen . . . 179
a. Die skeptische Lösung (Kripke, Wright, Rorty) . . . 181
b. Die (sozial-)pragmatische Lösung (Brandom) . . . 182
c. McDowells Umgehung des Paradoxes . . . 184
3.4.5. Dem Drang nach existenzieller Absicherung widerstehen 186
3.4.6. Die biegsame Unbiegsamkeit der Sprache . . . 188
3.4.7. Die Perspektive der ersten Person . . . 190

4. *Rekapitulation in vorbereitender Absicht: Grundlinien hermeneutischer Ethik* . . . 191
4.1. Nichtkodifizierbarkeit des Moralischen . . . 191
4.1. Praktische Weisheit . . . 193
4.2. Partikularität der Ethoi . . . 195
4.3. Moralische Differenz als existentielle Distanz . . . 195
4.4. Quietistische Zurückhaltung . . . 196
4.5. Kritik am Quietismus . . . 197
4.6. Bildung als Arbeit am Selbst . . . 199

F. Modelle hermeneutischer Ethik zwischen Kategorizität und Kontingenz . . . 203

1. Murdochs hermeneutischer Platonismus . . . 205
1.1. Einführende Bemerkungen zu Iris Murdoch . . . 205
1.2. Murdochs Kritik an der Moralphilosophie ihrer Zeit . . . 208
1.2.1. Die problematischen Prämissen moderner Ethik . . . 208
1.2.2. Murdochs Kritik am Menschbild der modernen Ethik . . . 210
1.2.3. Die moralphilosophisch ambivalente Bedeutung von Bildern . . . 214
1.3. Murdochs Alternativkonzeption von Moralphilosophie . . . 216
1.3.1. Moralphilosophie zwischen Metaphysik und Empirismus . . . 218
1.3.2. Murdochs Ontologie des Guten . . . 221
a. Die Zurückweisung des Theismus . . . 222
b. Die Aneignung von Platos Idee des Guten . . . 224
c. Die Erfahrung des Schönen als Zugang zum Guten . . . 226
d. Der moralische Primat der Wahrnehmung vor der Wahl 227
e. Der Realismus einer transzendenten Konzeption . . . 227
1.3.3. Murdochs Ethik der Transformation des moralischen Bewusstseins . . . 229
a. Die Bedeutung der Sünde . . . 229
b. Wiedergewinnung des Innenlebens . . . 231
c. Liebe als Form von Aufmerksamkeit . . . 232
d. Bildungsprozesse: Die Arbeit der Aufmerksamkeit . . . 233
e. Ein Abgleiten in idiosynkratischen Privatismus? . . . 234
1.4. Ergebnisse . . . 237
1.4.1. Das absolute Gute zwischen Kategorizität und Kontingenz . . . 237
1.4.2. Die Ausweitung des Gegenstandsfeldes der Moralphilosophie . . . 240
1.4.3. Erkundungen in „subtilerer Sprache“ . . . 241
1.4.4. Die Grenzen einer Ethik der Artikulation . . . 244
1.4.5. Philosophie als praktische Mystik . . . 248

2. Überleitender Exkurs zur moralphilosophischen Bedeutung von Literatur . . . 250
2.1. Philosophie und Literatur – eine kleine Systematik . . . 251
2.2. Iris Murdochs philosophisch-literarische Doppelstrategie . . . 253
2.2.1. Nussbaums (Miss-)Verständnis von Murdoch . . . 254
2.2.2. Murdoch über die moralphilosophische Bedeutung von Geschichten . . . 257
2.2.3. Murdoch und indirekte Kommunikation . . . 259

a. Murdochs Verständnis von Wittgensteins *Tractatus* 259
b. Wider die Käfig-Auffassung von Sprache 261
c. Literatur als indirekte Kommunikation 262
2.3. Kierkegaard und indirekte Mitteilung 264
2.3.1. Die Unterscheidung von subjektivem und objektivem Denken 265
2.3.2. Kierkegaards Kritik an der existenziellen Selbstvergessenheit 266
2.3.3. Kierkegaards Kommunikationstheorie 270
2.3.4. Kierkegaards literarische Formen 272

3. Die existenzhermeneutische Verortung des Ethischen bei Kierkegaard 274
3.1. Grundlagen von Kierkegaards Philosophie 275
3.1.1. Intention und Ziel von Kierkegaards Schaffen 275
3.1.2. Das Selbst als dynamische Synthese 278
3.1.3. Das Leben als Aufgabe kontingenter Existenz 279
3.1.4. Die Kontingenz menschlichen Seins 280
3.1.5. Der Mensch als Möglichkeitswesen 282
3.1.6. Die existenztypologische Unterscheidung der Stadientheorie 284
3.2. Ethik und Existenzvollzug 287
3.2.1. Die Herausbildung der Persönlichkeit in der Qual der Wahl 287
3.2.2. Entweder/Oder – ästhetisch 287
3.2.3. Entweder/Oder – ethisch 288
3.2.4. Die Grenzen des Ethischen und der Ethik 290
3.2.5. Das Phänomen der Reue als Grenzerfahrung der ethischen Existenz 292
3.2.6. Das unaussprechliche Paradox des Glaubens 294
3.3. Die Transformation der Ethik 296
3.3.1. Von der ersten Ethik 296
3.3.2. Über die Sünde 298
3.3.3. Zur zweiten Ethik 299
3.4. Die zweite Ethik als hermeneutische Ethik 302
3.5. Autonomie als Ziel der mäeutischen Methode 304
3.6. Selbstsein und Verzweiflung 305

4. Taten der Liebe als hermeneutische Pragmatik 309
4.1. Rhetorische Strategie und pragmatische Absicht 309
4.2. *Taten der Liebe* als hermeneutische Liebesethik 310
4.2.1. Hermeneutische Leitdifferenzen in Kierkegaards Ethik ... 312
4.2.2. Selbstliebe und Nächstenliebe 313

4.2.3. Der Nächste als generalisiertes Individuum 314
4.2.4. Relationale Verdoppelung statt Assimilation der Alterität 315
4.2.5. Prolongation der Liebe in den Leidenschaften von Hoffnung und Glaube 317

G. Kritik am subjekt-hermeneutischen Paradigma 321

1. Kritik an den sozialethischen Begrenzungen von Kierkegaards Liebesethik 321
1.1. Kierkegaards politische Indifferenz 321
1.2. Anerkennungstheoretische Implikationen 325
1.3. Politische Implikationen 326
1.3.1. Massengesellschaft, Publizität und Nivellierung 326
1.3.2. Verdinglichung durch die kapitalistische Gesellschaftsform 328

2. Die Überwindung des Subjektparadigmas in der Systemtheorie ... 332
2.1. Moral und Ethik in Luhmanns Systemtheorie 333
2.2. Die Inflationierung der Moral und die Utopie der Ethik 336

3. Entfremdung und Weltverlust als Krisenphänomene der Spätmoderne 339

H. Fazit und Ausblick 343

1. Ergebnissicherung 344
1.1. Die Entgrenzung des Moralischen 344
1.2. Die Bedeutung von Literatur und Geschichten 346
1.3. Tugendethik und Resonanzverhältnisse 348

2. Zur Unterscheidung von theologischer und philosophischer Ethik 352
2.1. Sündenbewusstsein als Differenzkriterium 353
2.2. Malefactum im Horizont von MacDowells aristotelischer Tugendethik 356
2.3. Die Unbegreiflichkeit des Bösen bei Kant 359
2.3.1. Die Möglichkeit zur ‚Selbst-Entwürdigung' 363
2.3.2. Die unverfügbare Wiederherstellung des guten Willens ... 365
2.4. Die Überwindung des Bösen in theologischer Perspektive 368
2.4.1. Luthers Kritik am aristotelisch-scholastischen Tugendparadigma 370
a. Kritik und Umdeutung des Tugendparadigmas 371
b. Glaube als magna virtus 372
c. Schwierigkeiten in Luthers Auffassung der Willensfreiheit 373

2.4.2. Kierkegaards Bestimmung eschatologischer Identität 377
a. Der Gegensatz des Sokratischen und des Christlichen ... 377
b. Die Dialektik der Offenbarung 378
c. Ethische Unwissenheit als reflexiv-existenzieller Irrtum 380
d. Varianten der Bearbeitung ethischen Irrtums 381
aa. Sokratische Variante 381
bb. Platonische Variante 381
cc. Christlich-dialektische Variante 382
e. Die Überwindung der Sünde im Sündenbewusstsein 383
2.5. Theologische Ethik als pneumatokritische Hermeneutik 386

Literaturverzeichnis 391

Register 405

A. Einleitung

> Could it be that we are now living in a time when much (but not all) philosophy has forgotten its self-reflective nature?[1]

1. Hinführung

Das Grundthema der nachfolgenden Untersuchungen ist die Frage nach dem Wesen ethischen oder moralischen Denkens[2] oder anders formuliert, die Frage, welches Denken dem Ethischen bzw. der Moral derart angemessen ist, dass diese Reflexion in der Form der Ethik oder Moralphilosophie sich nicht selbst zum Opfer problematischer Reduktionismen macht, was darauf hinauslaufen müsste, dass sich die Reflexion gerade selbst vor dem verschließt, was ihr eigentlicher Gegenstand des Nachdenkens wäre. Motiviert ist diese – zugestandenermaßen noch sehr unspezifische – Interessenlage durch die Ausgangsthese, dass die Art und Weise der Auseinandersetzung mit ethi-

---

[1] Forsberg (2013: 1).

[2] Um dies gleich vorwegzunehmen: Gegen die Mehrheit akademischer Arbeit unterscheide ich nicht zwischen ‚ethisch' und ‚moralisch', sondern halte jede derartige Unterscheidung, die nicht bloß rein kontextuell oder situationsspezifisch zur analytischen Klärung unterschiedlicher Bedeutungen oder Betrachtungsweisen verwendet wird, sondern behauptet, dass es sich dabei um eine substanzielle Differenzierung von universaler Geltung handeln soll (wie es die in Teil B untersuchte Standardauffassung akademischer Ethik zu tun pflegt), für eine selbst problematische Annahme, die im schlechtesten Fall eher darauf hinausläuft, das zu verdunkeln, worum es dem mit dem ‚Ethischen' oder ‚Moralischen' beschäftigten Denken gehen sollte. Diese Auffassung darf sich zugutehalten, dass die Stammbildung ‚moral-' sprachgeschichtlich ja schlicht auf Ciceros Übersetzung (*De Fato*, II.i) des griechischen ἠθικός mit der lateinischen Wurzel ‚mos, moris' zurückgeht und sachlich ein weites Feld von Bedeutungen umfasst, welche sich nur gewaltsam einer einfachen Entgegensetzung von öffentlicher Moral und privater Ethik einfügen lassen. Wenn ich die Reflexionstätigkeiten des Nachdenkens über Ethisches und Moral meine, spreche ich – hier in völliger Übereinstimmung mit dem etablierten Sprachgebrauch – von Ethik oder Moralphilosophie im Sinne von (akademischen) Disziplinen oder von ethischem oder moralischem Denken im Allgemeinen, das auch außerhalb der akademischen Welt ‚im Leben sitzt' und deshalb dieser als ihre Richtschnur und ihr Prüfstein vorgeht. Eine ausführlichere Diskussion führe ich in Teil C Kapitel 2.

schen Fragen insbesondere in der durch die analytische Moralphilosophie geprägten akademischen Form – also so, wie Ethik an den Universitäten derzeit überwiegend betrieben und gelehrt wird – dem ethischen Denken nur begrenzt gerecht zu werden vermag. Die Gründe und Faktoren, die dazu führen, sind m.E. vielfältiger und vielfältig verflochtener Art und hängen unter anderem zusammen mit der Institutionalisierung der Ethik an der Universität, der Professionalisierung der Ethik als akademischer Disziplin, den dominanten, aber tendenziell unangebrachten oder gar irreführenden Vorstellungen von Wissenschaftlichkeit, der Objektivität und Vernünftigkeit, welche die Ethik als akademische Disziplin bestimmen (sollen), bis hin zu spezifischen gesellschaftlichen Erwartungshaltungen gegenüber Ethikerinnen und Ethikern als vermeintliche Expertinnen und Experten für ‚ethische Probleme'.

Nicht nur im Bereich der akademischen Ethik, sondern auch in der nichtakademischen Welt führt dies zu einer oftmals verkürzten Auffassung darüber, womit es die Moralphilosophie zu tun haben soll, wie es etwa auch Charles Taylor diagnostiziert. Wir haben, so Taylor, „die Betrachtung des Moralischen derart eng gefasst, dass einige der entscheidenden Zusammenhänge […] unverständlich sind."[3] Ohne die Absicht, den Sachverhalt rhetorisch aufzublasen, scheinen mir Analysekategorien wie der poststrukturalistische Begriff des ‚Dispositivs' oder der in Taylors Untersuchung der „modernen Identität"[4] verwendete Begriff der ‚inescapable frameworks' geeignet, um den Horizont anzudeuten, der hier relevant ist: Die Art und Weise, in der wir über Ethik oder Moral reden, in der uns etwas als ‚ethisches Problem' erscheint, was als ‚moralische Frage' gelten darf und was nicht, ist bestimmt von meist nicht explizit artikulierten Hintergrundannahmen unserer historisch gewachsenen Kultur. Sie führt, so die These, zu einem verengten Verständnis von Ethik als akademischer Disziplin einerseits, aber auch von dem, was in der englischen Sprache oft als ‚moral life' bezeichnet wird: die moralische Dimension menschlichen Lebens, die dieses Leben als *menschliches Leben* überhaupt erst auszeichnet.

---

[3] Taylor (1996a: 15). Taylor führt weiter aus: „Was in dieser Moralphilosophie tendenziell im Mittelpunkt steht, ist nicht die Frage, welches Dasein gut ist, sondern die Frage, welches Tun richtig ist; es geht nicht um die Bestimmung des Wesens des guten Lebens, sondern um die des Inhalts der Pflicht." Wie im Laufe der vorliegenden Untersuchungen deutlich werden wird, wäre sowohl dieses Zitat sowie meine Absicht in dieser Arbeit falsch verstanden, wenn das von Taylor beschriebene Problem als dadurch lösbar behauptet würde, dass die herrschende Moralphilosophie einfach um die Frage nach dem guten Leben oder um ein neues tugendethisches Theorieparadigma ergänzt würde. Die Herausforderungen liegen meines Erachtens tiefer auf der Ebene der metaethischen oder hermeneutischen Entscheidungen und Annahmen darüber, was mit Ethik und Moral überhaupt zu denken aufgegeben ist.

[4] Taylor (1989; 1996a).

Zu diesen Hintergrundannahmen gehören bestimmte Vorstellungen darüber, was es heißt, ein im vollen Sinne moralisch handelnder Mensch oder ein Selbst zu sein, die tiefgreifend durch naturalistische Vorstellungen geprägt sind. Wie in Kapitel 4 genauer umrissen wird, hat Taylor für diese Auffassung unserer selbst den Begriff des „desengagierten Subjekts" geprägt, das sich zu sich selbst wie zu seiner umgebenden Welt durch eine Art objektivierender Distanzierung und kühler Gefasstheit zu verhalten vermag.[5] Die Ausbildung dieser mittlerweile dominanten Vorstellung unserer selbst ist mit dem Verlust einer ganzen Dimension von Bedeutung verbunden, die sachlich bereits von Kierkegaard konstatiert wurde. In Anlehnung an Kierkegaard ließe sich sagen: Wir leiden heute nicht am Verlust eines Begriffs (bei Kierkegaard: Christentum in der Christenheit), sondern an einem massiven Verlust einer ganzen Dimension von Bedeutung, nämlich einer subjektiven Bedeutungsdimension, die letztlich in einer kultivierten Blindheit der Vernunft beruht, für die Kierkegaard den Ausdruck des „reflexiven Zeitalters"[6] prägte. Diese von Kierkegaard scharfsinnig erkannte Tendenz der Wissens- und Wissenschaftsgesellschaft, deckt sich im Wesentlichen mit der Diagnose von Taylor. Kennzeichnend für dieses Zeitalter, wie es Kierkegaard bereits Mitte des 19. Jahrhunderts in der entstehenden liberal-demokratischen Bürgergesellschaft aufkommen sah, ist der permanente Drang, subjektive Fragen als objektive Probleme zu behandeln, was mit einer Neigung zum intellektuellen Ausweichen vor der ethischen Forderung und damit letztlich mit einem Verlust der ethischen Dimension des Lebens[7] einhergeht.

In dieser Studie wird es zunächst darum gehen, zu verstehen, inwiefern unsere Auffassung von Moralphilosophie, wie von Taylor behauptet, zu eng gefasst ist, was die Faktoren sind, die zu dieser Verengung geführt haben und inwiefern diese problematisch sind, und schließlich auch zu erörtern, wie eine derartige Verengung vermieden werden könnte, indem mit Denkerinnen und Denkern das Gespräch gesucht wird, die in meinen Augen gerade diese Ver-

---

[5] Vgl. Taylor (1996a: 47 / 1989: 21).

[6] Vgl. zur Phänomenologie einer ‚reflexiven Zeit', Kierkegaards Studie in *LA*.

[7] Kierkegaard würde freilich verneinen, dass es möglich ist, ein *kohärentes* Leben *ohne* ethische Kategorien zu leben, was, wie in Kapitel 20 herauszuarbeiten ist, präzise im doppelten Sinne verstanden werden muss: Es ist nach dieser Kierkegaard'schen Auffassung durchaus möglich, ein inkohärentes und *eo ipso* unbewusstes (in Kierkegaards Terminologie: ‚ästhetisches') Leben zu leben. Aufgrund seiner lediglich impliziten und unbewussten Selbstbezüglichkeit bleibt ein solcher Lebensvollzug aber immer eine hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibende Existenzwirklichkeit, was sich im einzelnen Subjekt in einem ironischen Selbstverhältnis jeweils lediglich andeutet, aber aufgrund der diese Subjektivitätsform (u.a.) definierenden Absenz der erforderlichen *ethischen* Kategorien der Selbstauslegung (d.h. der ganzen Bandbreite ‚moralischer' Begriffe wie Reue, Schuld, Vergebung, Aufrichtigkeit usw.) nicht positiv artikuliert werden und damit auch nicht praktisch zum Austrag kommen kann.

kürzung vermeiden (oder zu vermeiden versuchen). Dieser Arbeit liegt die These zugrunde, dass die Aufgabe der Ethik als akademischer Disziplin, aber auch als außerakademische Reflexionstätigkeit, nicht primär und schon gar nicht ausschließlich, im *Begründen* von Normen, Werten und Beurteilungskriterien für Handlungen besteht, sondern im derartigen Begründen jeweils vorausgehenden *Verstehen* dessen liegt, was aus welchen Gründen strittig ist, und im *Aufmerksammachen* auf diese jedem Urteilen und Bewerten vorauslaufende hermeneutische Grunddimension *menschlichen* und deshalb *moralischen* Lebens.[8] Die Untersuchungen dieser Studie werden deshalb auch methodisch derart verfahren, dass sie sich auf bestimmte Kontexte und Konstellationen beziehen und anhand ausgewählter Autorinnen und Autoren versuchen, das in ihnen jeweils herrschende und implizit leitende Hintergrundverständnis von Moral und Ethik zu erhellen. Insbesondere die konstruktive Darstellung erfolgt deshalb im bisweilen relativ ausführlichen Gespräch mit verschiedenen Philosophinnen und Philosophen, deren Denken in meinen Augen aber gerade auch für die theologische Ethik hilfreich sein kann.

---

[8] Mit Kant ließe sich sagen, dass der entscheidende qualitative Unterschied zwischen Tier (*animal*) und Mensch (*animal rationale*) nicht im Gattungsmerkmal seiner Vernunftbegabung zu sehen ist, da ja die für die Vernunft kennzeichnende „vergleichende Selbstliebe" (*RGV*: 27) eine Fähigkeit ist, die graduell abgestuft auch höheren Primaten zugeschrieben werden kann, wie die kognitions- und evolutionsbiologische Forschung längst überzeugend nahelegt, sondern in seiner Anlage zur *Persönlichkeit* „als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens" (*RGV*: 26). Aufgrund der Anlage zur Persönlichkeit ist der Mensch nicht nur ein des Vergleichens fähiges Tierwesen, sondern ebenso für die „Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür" (*RGV*: 27) empfänglich (*animal morale*). Der Mensch ist nach Kant deshalb nicht bloß durch die biologische Differenz zu anderen Tiergattungen bestimmt, sondern entscheidend ist, dass der Mensch befähigt ist, sein Wollen (Willkür) und Tun nach der „Idee der Menschheit" (*RGV*: 28) zu bestimmen, d.h., sich an der in der Idee der Menschheit inhärenten Forderung auszurichten, sich selbst als freies und moralisch gutes Wesen zu bestimmen, indem er die Achtung des Sittengesetzes zur ausschließlichen Triebfeder seiner Willkür in seine Maximen aufnimmt. Das Menschsein des Menschen ist deshalb nicht bloß und nicht hinreichend durch die *faktische* Differenz zu anderen Tierwesen bestimmt, sondern durch den inhärent *normativen* Aspekt, nicht nur zu sein, was der Mensch im Unterschied zu anderen Tieren ist, sondern zu sein, *wer* er als Exemplar dieser besonderen Tiergattung sein *will* und sein *soll*. So ist das *Menschsein* des Menschen wesentlich durch seine Anlage zum *Personsein* bestimmt.

2. Zum Aufbau dieser Studie

Architektonisch folgt diese Studie einem klassischen Aufbau: Auf eine relativ ausführliche Problembeschreibung oder Anamnese (Teile B–C) folgt eine Ätiologie oder Darstellung kritischer Einwände gegen die herrschende Auffassung von Ethik (Teil D), die bereits auf Möglichkeiten der Therapie hinweist, wie sie in den Teilen E–F diskutiert und schließlich in Teil G rekapituliert werden.

In *Teil B* schildere ich zunächst in relativ kursorischer Weise Phänomene, die nach verständlich machen sollen, in welcher Weise die objektivierende, desengagierte Auffassung von Vernunft die akademische Ethik bestimmt und inwiefern dies für die Ethik selber problematisch ist.

In *Teil C* wird auf zwei miteinander zusammenhängende Aspekte eingegangen, die die Art und Weise, in der Ethik im akademischen Kontext betrieben wird, maßgeblich prägen: Erstens die Auffassung, dass eine grundlegende Aufgabe der Ethik darin besteht, Moral und moralisch gefordertes Verhalten rational *zu begründen* (Kapitel 1.). Nach der herrschenden Ansicht kann nur eine durch die Mittel der logischen Vernunft erreichte Begründung der Moral letztlich und universal überzeugend sein, d.h., auch den radikalen Skeptiker zu moralischem Handeln bewegen. Wie die Erkenntnistheorie unterliegt auch dieses Streben nach Letztbegründung dem sogenannten Münchhausen-Trilemma[9] und führt so letztlich in Aporien. Doch selbst wenn das Begründungsproblem gelöst würde, bliebe ein grundlegendes Problem, das Problem der Motivation, bestehen.

Mit dem Begründungsproblem eng verbunden ist zweitens die Auffassung, wonach Ethik als *Theorie* der Moral oder als *Moraltheorie* zu entwickeln sei (Kapitel 2.). Die Konstruktion der Ethik orientiert sich dabei vielfach an einem Verständnis von Theorie, das aus dem Bereich der Naturwissenschaft übernommen wird. Die grundlegende Aufgabe der Ethik ist dann in der Konstruktion eines Gegenstandsbereichs zu sehen, der so etwas wie eine Sprache der Moral festlegen soll (Kapitel 3.). Diese Auffassung findet sich bereits in den Anfängen der analytischen Ethik (z.B. bei George E. Moore) und hat sich nun weitestgehend etabliert.

Teil D wird schließlich kritische Stimmen an der gegenwärtig dominanten Auffassung von Ethik im Sinne der im vorhergehenden Teil rekonstruierten Universalmoral zu Wort kommen lassen. Dabei liegt der Fokus auf Kritikerinnen und Kritikern aus der Tradition der analytischen Philosophie selbst wie Elizabeth Anscombe, Iris Murdoch, Cora Diamond, Stanley Cavell, Bernard Williams und anderen. Nach einer systematisierenden Einordnung verschiedener Kritiktraditionen (Kapitel 1. und 2.) wird Kapitel 3. insbesondere

[9] Vgl. Albert (1968).

der im deutschen Sprachraum noch immer wenig bekannten, aber in meinen Augen wichtigen Wittgenstein-Interpretin Cora Diamond einen ausführlichen Teil widmen, indem ihrer Auslegung von Wittgensteins *Tractatus* gefolgt wird. Mit Diamond die Leiter des *Tractatus* emporzuklettern, wird zur Einsicht führen, dass so etwas wie eine neutrale Metaethik zwar ein möglicherweise andauerndes Verlangen eines metaphysischen Geistes sein kann (und darf!), aber letztlich in die Sphäre der Wünsche und der Phantasien gehört. Stanley Cavell wird zudem helfen zu verstehen, welchen skeptischen Impulsen das wiederkehrende Verlangen nach Begründung in der Ethik entspringt, und deutlich machen, dass gerade diese Impulse als stete Gefahr der Vermeidung des Ethischen drohen. Eine alternative Sichtweise auf die Ethik eröffnet sich bereits in diesem Kontext im vorgreifenden Rekurs auf Kierkegaard, der mit seiner Kritik an Hegel sowie an jeder Form des objektivierenden Denkens darauf hingewiesen hat, dass der Ort des Ethischen in der Subjektivität im Sinne des je subjektiven Involviertseins zu bestimmen ist: Die Ethik hat es so verstanden nicht mit Gegenstandsfragen (der Objekterkenntnis) zu tun, sondern setzt mit einer bestimmten Form des Selbstverstehens in jeweils konkreten Situationen an: Mit der auf sich selbst angewendeten Erkenntnis *tua* (bzw. *mea*) *res agitur*. Mit diesem über Diamonds Wittgensteinlektüre wiedergewonnenen Standpunkt des subjektiv involvierten Individuums ist der konstruktive vierte Teil vorbereitet.

Teil E wird dann den Weg zu alternativen Konzeptionen von Ethik einschlagen und in Auseinandersetzung mit den Überlegungen von Hans-Georg Gadamer, John McDowell, Iris Murdoch und Søren Kierkegaard versuchen herauszuarbeiten, in welcher Richtung ein Nachdenken über die Moral entwickelt werden sollte, welches der Dimension des subjektiven Involviertseins Rechnung trägt, das als konstitutive Erfahrungsdimension des Ethischen vorausgesetzt wird, ohne dabei problematischen Objektivierungen zum Opfer zu fallen. Die hier behandelten Autorinnen und Autoren, die sich kaum zu einer einheitlichen Position oder einem einheitlichen Lehrbestand zusammenfassen lassen, sind nicht nur durch „certain historical affiliations“[10] miteinander verbunden, sondern weisen, trotz jeweils sehr unterschiedlicher Ausgangslagen, tiefe Ähnlichkeiten im Zugang zum moralischen Denken auf.

Der Einstieg wird bei Gadamer (Kapitel 1. und 2.) gesucht, der durch die Bezugnahme auf den aristotelischen Begriff der *phronesis* einen hermeneutisch-selbstreflexiven Begriff von praktischer Vernunft entwickelt, der es erlaubt, den für das moderne Denken charakteristischen desengagierten Vernunftbegriff und die damit verbundene Selbstvergessenheit zu korrigieren oder gar zu überwinden. Mit Gadamer und der Weiterentwicklung seiner

[10] Lovibond (2002: 11).

Gedanken durch John McDowell (Kapitel 3. und 4.) lässt sich ein Verständnis von *hermeneutischer Ethik* gewinnen, welches die These, dass es in der Ethik um ‚Verstehen statt Begründen' gehe, dergestalt affirmiert, dass es die Ethik nicht primär mit der Bewertung von Handlungen und der Begründung von Bewertungsmaßstäben, Normen und Prinzipien zu tun hat, sondern mit Verstehen im existenzhermeneutischen Sinne, den Heidegger der hermeneutischen Tradition vererbte: In diesem von Gadamer aufgenommenen und weiterentwickelten Sinne ist *Verstehen* weder bloß eine philologische Methode zur Lektüre von Texten, noch das Resultat einer sorgfältigen kritischen Reflexionsprozedur, und somit nichts, das wir bewusst tun oder unterlassen, sondern etwas, das wir *sind*: *Verstehen* ist der Modus des Seins, welcher das Sein des *Daseins* charakterisiert. Als solcher ist die vorreflexive Art und Weise, in der *Dasein* die Welt bewohnt, selbst hermeneutischer Natur. Im Hinblick auf die Ethik als Reflexionsform des Ethischen bedeutet dies, dass Situationswahrnehmung und Selbstverstehen als interdependentes Verhältnis (hermeneutischer Zirkel) zu verstehen ist und nur der Teilnehmerperspektive der ersten Person (und auch dieser nicht vollkommen transparent) zugänglich ist:

> Ethik […] ist deshalb immer wesentlich auch eine *hermeneutische* Disziplin. Sie richtet sich in ihrem verstehenden Anliegen zunächst an den Menschen, der ethisch nachdenkt, selbst. Er will sich und seine Situation in ihren tieferen Strukturen verstehen. Und sie teilt sich über Sprache anderen mit, in der sorgfältigen, verantwortlichen Mitteilung, die die Möglichkeit von Antwort und Widerspruch impliziert. Darin steckt die Anerkennung der Anderen in der eigenen Perspektive.[11]

Der Gewinn einer derartigen Konzeption ist in der *Klärung* zu sehen, zu der so verstandene Ethik beiträgt und worin sie ihr Ziel hat, „d.h. in der Hilfe zum Wahrnehmen und Verstehen moralischer Probleme *durch die Adressaten ethischer Sprache selbst*."[12]

Teil F wird schließlich zwei Modelle von in diesem Sinne hermeneutischer Ethik rekonstruieren, die, obgleich in ganz unterschiedlichen historischen und diskursiven Kontexten beheimatet, in meinen Augen in sachlicher Hinsicht in unmittelbarer Verbindung mit den Grundlinien hermeneutischer Ethik stehen, wie sie im Anschluss an Gadamer und McDowell entwickelt wurden, aber noch stärker, als dies bei Gadamer oder McDowell der Fall ist, dazu helfen, die Grenzbereiche zwischen Ethischem und Religiösem zu erörtern, und zu Überlegungen zum Zusammenhang von Ethik und Religion einladen. Es handelt sich dabei um die englische Moralphilosophin Iris Murdoch (Kapitel 1.) und den dänischen Schriftsteller Søren Kierkegaard (Kapitel 3. und 4.). Beide Ansätze sind formal dadurch verbunden, dass sie der

---

[11] Rehmann-Sutter (2009: 182).

[12] Rehmann-Sutter (2009: 182).

Auffassung sind, dass das Ethische (und das Religiöse) sich nicht direkt zum Ausdruck bringen lässt und deshalb auf Formen indirekter Kommunikation angewiesen ist (Kapitel 2.). Sowohl Murdoch als auch Kierkegaard finden deshalb vielmehr in der fiktionalen, narrativen Literatur als in der formalen, analytischen Argumentationsform der Philosophie das für ethische Fragen angemessene Ausdrucks-, Kommunikations- und Reflexionsmedium. In inhaltlicher Hinsicht will Murdoch als atheistische Philosophin überraschenderweise an der Bedeutung der Kategorie der Sünde festhalten und erkennt in ihrem Fehlen einen der grundlegenden Mängel gegenwärtiger Philosophie. Ihr hermeneutischer Platonismus, so will ich behaupten, ist deshalb am angemessensten als Versuch zu verstehen, durch den Rekurs auf Vollkommenheitsvorstellungen eine negative Form des Sündenbegriffs für die Moralphilosophie fruchtbar zu machen, dem auf der anderen Seite eine Betonung des Liebesbegriffes entspricht. Hier lässt sich Kierkegaards Denken anschließen und für eine Andeutung fruchtbar machen, in welcher Richtung eine theologische Ethik sich artikulieren könnte, ohne selbst wieder der Gefahr der Objektivierung etwa im Gottesbegriff anheimzufallen. Die Rekonstruktion von Kierkegaards Existenzhermeneutik wird schließlich darauf hingeführt, herauszuarbeiten, wie eine theologische Ethik im Sinne einer vom Geist der Liebe bestimmten Daseinshermeneutik zu entfalten wäre. Dabei versuche ich exemplarisch einige ungemindert aktuelle Aspekte und sozialethische Implikationen von Kierkegaards Ethik deutlich werden zu lassen.

In *Teil G* werden wesentliche Ergebnisse der vorauslaufenen Untersuchungen noch einmal gesichert und es wird gefragt, inwiefern aus theologischer Sicht Vorbehalte gegenüber einer zu raschen Appropriation der Überlegungen von Gadamer und McDowell angezeigt sind. Zum Abschluss wird eine Differenzbestimmung von theologischer und philosophischer Ethik über die je verschiedenen Verständnisse von Fehlverhalten, Sünde und Bösem gesucht.

B. Kursorische Spurensuche in problemanzeigender Absicht

Den Einstieg will ich im Folgenden in einer eher kursorischen Spurensuche unternehmen und dabei versuchen nachzuzeichnen, wie wir über Ethik und Moral im gegenwärtigen Kontext – nicht nur den der Universitäten – normalerweise nachdenken und inwiefern dies problematisch ist. Ich beschränke mich dabei auf Aspekte wie die in unserer Gesellschaft etablierte institutionelle ‚Versorgung' der Ethik an der Universität (Kapitel 1), den mit der Professionalisierung einhergehenden Vorstellungen von und Erwartungshaltungen an ethische Expertise (Kapitel 2) und problematischen Auffassungen der eigenen Rolle und der Aufgaben von Ethikerinnen und Ethikern (Kapitel 3). In Kapitel 4 will ich die Diagnose wagen, dass die in den vorausgehenden Kapiteln skizzierten Probleme insbesondere mit einem für die Moderne charakteristischen Begriff der Vernunft und einem diesem Begriff entsprechenden Bild des autonomen Selbst einhergehen.

1. Der ‚Sitz im Leben' der philosophischen Ethik

1.1. Die Universität und die Institutionalisierung der Ethik in der Moderne

Philosophinnen und Philosophen stellen sich und ihr Tun gerne in eine Tradition des Denkens und Argumentierens, die ihre genealogische Abstammung und idealtypische Orientierung am Denken und Handeln von Sokrates (469–399 v.Chr.) haben soll.[1] Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, solange dabei präsent gehalten wird, dass gemäß dem, was uns von Sokrates überliefert ist, grundlegende Unterschiede bestehen zwischen den gesellschaftlichen Voraussetzungen und der Art und Weise, die für Denken und Handeln des Sokrates bestimmend waren, und jenen, die für ‚moderne' Philosophinnen und Philosophen bestimmend sind: Sokrates, so wird uns berichtet, habe auf den Marktplätzen das direkte Gespräch mit Kaufleuten und jungen Erwachsenen gesucht und hergebrachte Vorannahmen und Meinun-

---

[1] Vgl. z.B. Frankena (1972: 17–29).

gen einer eingehenden Kritik unterzogen, wobei der mehr oder weniger strukturierte Dialog offenbar eine wesentliche Rolle gespielt hat, glaubt man der literarischen Produktion von Platon, dem wichtigsten seiner Schüler. Sokrates war notabene kein (akademischer) Lehrer im heutigen Sinne. Anders als Plato oder Aristoteles leitete er keine Schule, wenngleich sein Denken offenbar zu wichtigen Schulbildungen Anlass bot. Ganz anders stellt sich die Situation hingegen für ‚moderne' Philosophinnen und Philosophen dar: Sie haben i.d.R. nach einer mehr oder weniger standardisierten Grundbildung ein Studium der Philosophie an einer Universität durchlaufen, zu dem üblicherweise die Auseinandersetzung mit einem bestimmten, wenn auch lokal und im Einzelnen möglicherweise abweichend zusammengesetzten Kanon von Literatur als grundlegend ausgezeichnetes Wissen gehört. Für das, was wir heute unter ‚Philosophie' verstehen, ist es insofern charakteristisch, in dieser Weise institutionell verankert und über ein Lehrcurriculum auch weitgehend inhaltlich, formal und methodisch bestimmt zu sein. Mit dieser institutionellen Verankerung der Philosophie ist selbstredend verbunden, dass es so etwas wie ‚Berufsphilosophinnen' und ‚Berufsphilosophen' gibt, die ihren Lebensunterhalt mit Philosophie, der Ausbildung weiterer (Universitäts-)Philosophinnen und Philosophen und, im besten Fall, vielleicht gar mit so etwas wie ‚Philosophieren' verdienen. Alles Elemente, die zwar für Sokrates noch völlig unvorstellbar gewesen wären, aber schon in der ersten Epigonengeneration mit den Schulbildungen von Platon und Aristoteles, um nur die wirkungsgeschichtlich Bedeutendsten zu nennen, ihren Anfang zu einem offenbar unabänderlichen Lauf nahmen; mit dem Ergebnis, dass Philosophie heute eher ein Beruf ist als eine Lebensform.[2]

Die zunehmende Formalisierung und fachliche Spezialisierung von Ausbildungen fanden ihr Abbild auch in den akademischen Disziplinen. Die Institutionengeschichte der Universität, von der mittelalterlichen Unterteilung in Artisten- und höhere Fakultäten (Theologie, Medizin, Jurisprudenz) über die insbesondere seit den technischen Innovationen des 18. Jahrhunderts sich formierenden Bildungsstätten des Bürgertums bis zur gegenwärtigen Ausdifferenzierung in eine unüberschaubare Zahl an unterschiedlichen Wissenschafts- und Diskurskulturen an unterschiedlich ausgerichteten Stätten der höheren Bildung, wirkte sich auch auf die Philosophie aus. Im Gesamtkatalog der heutigen Universität erscheint sie in der Regel als eine von verschiedenen ‚philosophischen' Disziplinen, als eine Spezialwissenschaft der Geistes- oder Kulturwissenschaften bzw. neudeutsch der ‚humanities'. In dieser arbeitsteiligen Abgrenzung der einzelnen Forschungs-, Beschreibungs- und Reflexionsdisziplinen an der Universität findet die funktionale Ausdif-

---

[2] Vgl. zu diesem Abschnitt die Unterscheidung von Welt- und Schulphilosophie bei Habermas (1985: 66).

ferenzierung der Gesellschaft in unterschiedlichen Rationalitäten gehorchenden Subsystemen (Politik, Wirtschaft, Technik, Kunst usw.) ihr Abbild. Als vorrangige Institution des Subsystems ‚Wissenschaft' ist die Binnenorganisation der Universität bzw. der verschiedenen Institutionen des Hochschultyps immer auch Spiegel der jeweiligen Gesellschaft und ihrer Erfordernisse. Mit ihrer Verortung im Kontext der Wissenschaften ging der Prozess der institutionellen Entwicklung der höheren Bildung auch an der Philosophie nicht spurlos vorbei. Es gehört zu den Merkmalen dieser Entwicklung, dass sich im Laufe der Jahrhunderte und verstärkt durch die seit dem 18. Jahrhundert zunehmende institutionelle Verortung der Philosophie an der Universität immer mehr auch eine binnenphilosophische Ausdifferenzierung und Arbeitsteilung etablierte, die wesentliche Impulse aus Kants Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft(-erkenntnis) erhielt.[3] So gliedern sich viele Seminare, Abteilungen oder Departemente für Philosophie entlang der grundlegenden Differenz von theoretischer und praktischer Philosophie, wobei unter erstere im Anschluss an Kant u.a. Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Philosophie des Geistes, Ontologie/Metaphysik, unter letztere insbesondere die Subdisziplinen der Ethik, der Moral- und Sozialphilosophie fallen.

Die Institution der Universität lässt sich nicht nur als Stätte der höheren Bildung und Forschung bestimmen, sondern zumindest in ideeller Hinsicht als Forum und Institution des öffentlichen Austauschs zur Förderung allgemeinen Wissens und der Erkenntnis. Dieser Austausch erfolgt vornehmlich unter den Vertreterinnen und Vertretern der einzelnen Fachdisziplinen und geht mit der Etablierung von ‚Fachdiskursen' einher. Es ist ein Charakteristikum der Etablierung sozialer Gruppen oder Milieus, dass sie spezifische Vokabularien ausbilden, die Außenstehenden oftmals völlig verschlossen bleiben: Soziale Segregation kann freilich nicht nur zur Ausbildung von Idiomen oder Idiolekten, sondern im schlimmsten Fall bekanntlich zu Idiosynkrasien führen. So besteht aufgrund der mit der Logik der Fachspezialisierung einhergehenden sozialen Differenzierung und möglicher Segregation

---

[3] Nach der *Kritik der Urteilskraft* von 1790 kann „die Philosophie nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische, eingetheilt werden" (*KdU*: 179); ihr „Verbindungsmittel" ist die Urteilskraft, vgl. Bojanowski (2008: 31). In der Vorrede der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 gliedert Kant die Philosophie in Anlehnung an den Wissenschaftskanon der griechischen Philosophie, die „der Natur der Sache vollkommen angemessen ist" (*KdU*: 387), in *materiale* und *formale* Vernunfterkenntnis. Die *formale* Vernunfterkenntnis oder Logik beschäftige sich „bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt" (ebd.); die *materiale*, die „es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind" (ebd.), unterteilt sich wiederum in die Erkenntnis der Gesetze der Natur (die Physik oder Naturlehre) und die Gesetze der menschlichen Freiheit (die Ethik oder Sittenlehre).

eine latente, aber permanente Gefahr, dass die einzelnen Subdisziplinen sich zu schlimmstenfalls hermetisch-idiosynkratischen Sphären ausbilden. Dieses Phänomen lässt sich auch im Bereich der akademischen Wissenschaften finden und hat im Bereich der Philosophie ebenfalls damit zu tun, dass sie zur theoretischen Disziplin geworden ist, die mit der klassischen Lebensform der Kontemplation nicht mehr viel gemeinsam hat. Es ist insofern nicht verwunderlich, dass der Vorwurf des welt- und lebensfremden Elfenbeinturms die akademische und vielleicht insbesondere die philosophische Denkarbeit wohl seit ihren institutionellen Anfängen (sicher aber mit der Etablierung der Universität nach dem Königsberger Modell im 18. Jahrhundert) begleitet. Das paradigmatische Bild für diese Vorbehalte gegenüber schulphilosophischer[4] Arbeit kommt in der Persiflage zum Ausdruck, der Christian Morgenstern den Titel „Scholastikerprobleme“[5] gegeben hat. Das Gedicht greift die verbreitete Vorstellung auf, dass die systematische und methodische Durchdingung philosophischer Probleme in der Scholastik so abgehoben und weit weg von der Lebenswirklicheit entfernt gewesen sei, dass selbst so lebensfremde Fragen wie diejenige nach der Zahl der Engel, die auf einer Nadelspitze Platz finden könnten, als ernsthafte und philosophisch grundlegende Fragen angesehen werden konnten.[6]

Überdies ist die Philosophie durch ihre Verortung an der Universität vor den organisatorischen Dynamiken und der institutionellen Logik des Organisationssystems Wissenschaft nicht gefeit. Die Herausforderung, die die fachliche akademische Spezialisierung mit sich bringt, stellt sich in der Ethik oder Moralphilosophie, um die es hier vorderhand gehen soll, m.E. in besonderer Weise: Denn während es z.B. im Fall der Biologie unstrittig ist, dass die fachwissenschaftliche Erforschung der lebenden Organismen die Ausbildung eines Expertentums mit sich bringt, die sich ein ganzes Set an Wissen,

[4] Zu einer differenzierten historischen wie systematischen Unterscheidung von ‚Schulphilosophie‘ als einer ursprünglich aus der mittelalterlichen Scholastik hervorgehenden Organisation von Philosophie und ‚Philosophenphilosophie‘ als an der Figur von einzelnen herausstechenden Subjekten orientierten Philosophie, wie sie in der Neuzeit aufgekommen ist, vgl. die Studie Blum (1998). Der Typ der Schulphilosophie orientiert sich an Konstanz und Identität der Lehrprogramme, Lehrbücher und Philosophiekurse. Es wäre allerdings zu fragen, ob nicht auch eine Kontinuität in der Betrachtungsperspektive (z.B. Poststrukturalismus, Analytische Philosophie, Kritische Theorie) explizite oder auch in der philosophischen Praxis implizite methodische Standards und auch die Etablierung eines ‚philosophischen Diskurses‘ analog zu einem Wissenschaftsdiskurs als Ausdruck von Schulbildung verstanden werden kann oder gar sollte. Blum (1998: 9) deutet eine solche Möglichkeit an.

[5] Morgenstern (2017).

[6] Die Vorstellung geht freilich wohl auf antimittelalterliche Reflexe des Renaissance-Humanismus zurück. Für das Mittelalter ist diese Frage jedenfalls nicht belegt, vgl. dazu Hoye (1997: 168).

spezifischen Methoden und Techniken aneignen müssen, um ihren materialen Gegenstand (biologische Organismen) angemessen beschreiben und erforschen zu können, scheint der Fall in der Philosophie im Allgemeinen und in der Moralphilosophie im Besonderen ein wenig anders gelagert. Denn anders als alle Disziplinen der Naturerkenntnis (und auch anders als alle technischen Disziplinen) hat die Philosophie, und mit ihr auch die Ethik, keinen ihr in derselben Weise vorliegenden Gegenstand der Beschreibung.[7]

1.2. Ethik als Wissenschaft oder als Praxis

Philosophie in einem sehr weitgefassten Sinne ist die kritische Hinterfragung des Denkens, das Denken des Denkens, und insofern grundsätzlich einer gewissen Zirkularität und Selbstbezüglichkeit verschrieben. Sie ist keine empirische Disziplin, die ihre Hypothesen am Naturgeschehen überprüfen oder falsifizieren könnte, und gleichwohl erhebt sie den Anspruch, an der Universität am richtigen Ort zu sein und ihre Fragen nach den an diesem Ort geltenden Standards, und das heißt heute mit „wissenschaftlichen Methoden", zu behandeln. Dieses Selbstverständnis darf als Gemeinplatz auch für die Ethik oder Moralphilosophie vorausgesetzt werden: „Die *Ethik* als eine Disziplin der Philosophie versteht sich als *Wissenschaft vom moralischen Handeln*."[8] Als Wissenschaft konstituiert sie freilich selber eine bestimmte Form von Handeln oder von Praxis, wie insbesondere an der Gegenüberstellung mit einer anderen ‚Wissenschaft vom moralischen Handeln', nämlich der Soziologie, deutlich wird. Denn auch die Soziologie und Ethnologie haben moralisches Handeln als ihren Gegenstand – und vielleicht haben diese empirischen Disziplinen der Philosophie mittlerweile auch den Rang als Leitwissenschaft abgenommen (sofern sie ihn denn je hatte). So diagnostizierte jedenfalls Habermas: „Innerhalb der Universität tritt sie [scil. die Philosophie, MUB] die Aufgabe der theoretischen Selbstverständigung der Moderne an die Staats- und Sozialwissenschaften, auch an die Ethnologie ab."[9]

Gemeinhin wird die Unterscheidung zwischen Soziologie (oder Ethnologie) und Ethik dahingehend beschrieben, dass die Soziologie (oder Ethnologie) mit der *Beschreibung* moralischen Handelns und die Ethik mit der *Begründung* moralischen Handelns zu tun haben. Mit der Unterscheidung einer *deskriptiven* Ethik von einer *normativen* Ethik nimmt die philosophische Ethik diese methodologische Differenz allerdings auch in ihre wissen-

---

[7] Es sei denn, man verstehe die Philosophie als Disziplin der theoretischen Prolegomena der Naturwissenschaften und beschränke ihre Aufgaben auf die (analytische) Klärung der für die naturwissenschaftliche Arbeit notwendigen Begriffe.

[8] Pieper (2003: 17).

[9] So charakterisiert Habermas (1983: 66) die Situation der Philosophie im 19. Jahrhundert.

schaftssystematische Selbstdefinition auf. Wenn Ethik als normative Wissenschaft vom moralischen Handeln betrieben wird, dann hat sie es nicht bloß mit *Beschreibungs*-, sondern mit *Begründungs*fragen zu tun. Damit etabliert sie sich freilich selbst als ein bestimmter *Handlungstyp*, nämlich als wissenschaftlicher oder zumindest wissenschaftsförmiger Handlungstyp, mit dem Ziel,

> konsistente Sätze in Form konsistenter Begründungen zu formulieren, also gewissermaßen einen Versuchsaufbau zu installieren, in dem man einerseits davon ausgeht, dass alltägliche, moralisch relevante Handlungen sich stets nach den Maximen von Begründungen richten, in dem man andererseits einen Akteur unterstellt, der als der alleinige Urheber und Autor dessen gilt, was als Handlung beobachtbar wird.[10]

Damit setzt sie, wie Nassehi es treffend beschreibt, „eine eigene Praxis vor die Praxis: *die Praxis der Begründung vor die Praxis des Handelns*."[11] Medium und Ausdruck dieser Praxis ist die Etablierung eines eigenständigen Wissenschafts- bzw. Ethik-Diskurses im gehaltvollen Sinne dieses Wortes, in dem er sich in der soziolinguistischen Diskurs-Analyse etabliert hat: Danach ist diskursive Kommunikation nicht bloß ein Versuch, sich über die Welt zu verständigen. Im diskursanalytischen Sinn ist unter einem Diskurs bzw. unter einer diskursiven Praxis „eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln" zu verstehen, „die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben."[12] Es ist eines der eminenten Kennzeichen des ethischen Diskurses der Moderne, dass es in der Ethik um Fragen der *Handlungsbegründung* geht. Allerdings handelt es sich bei dieser Auffassung, dass ethische Fragen Begründungsfragen sind, anders als es in philosophischen Proseminaren und Einleitungsvorlesungen üblicherweise gelehrt wird, nicht um eine universelle oder zeitlose Definition, sondern um ein *Verständnis* von Ethik, das selbst kontingentes Resultat einer bestimmten Entwicklungsgeschichte ist, die auch anders hätte verlaufen können. Deutlich wird dies etwa, wenn man sich die Bedeutung von *Ethik* bei demjenigen Autor vor Augen führt, auf den der Begriff zurückgeht: Denn für Aristoteles sind ethische Fragen nicht (primär) Begründungsfragen, sondern Fragen der *Praxis*, des *Handelns*.

Es wird eine diese Studie begleitende Frage sein, ob und inwiefern diese Entwicklung – so unumkehrbar sie auch sein mag – zu begrüßen oder doch eher zu bedauern ist. Alasdair MacIntyre jedenfalls erkennt in der Professionalisierung der akademischen Ethik eher den Ausdruck des Scheiterns der

---

[10] Nassehi (2015: 13).
[11] Nassehi (2015: 13).
[12] Foucault (1973: 171).

Philosophie, die „ihre zentrale kulturelle Rolle verlor und ein auf die akademische Welt beschränktes Randgebiet wurde."[13] Wie auch immer diese Entwicklung zu beurteilen sein mag, gehen mit ihr bedeutende Folgen für die Frage nach der spezifischen Expertise von Philosophinnen und Philosophen einher; und zwar nicht nur hinsichtlich der Employability von Absolventinnen und Absolventen der Bologna-Universität. Gerade im Bereich der Moralphilosophie oder Ethik ist die Frage nach der an Universitäten oder Hochschulen auszubildenden Expertise von besonderer Bedeutung. Denn angesichts der seit einigen Jahrzehnten anhaltenden Differenzierung in immer neue Bereiche so genannter ‚Angewandter Ethik' besteht offenbar eine Nachfrage nach ethischer Expertise in immer zahlreicheren Anwendungsfeldern.[14]

Dabei ist die Frage, was denn diese spezifisch ethische Expertise sein soll, so grundsätzlich wie unklar. Gibt es ethische Experten? Was ist ethische Expertise? Und was wäre darunter zu verstehen? Je nachdem, wie diese Fragen beantwortet werden, bestimmt sich auch die Auffassung von Ethik oder Moralphilosophie. Die der Ausbildung der Angewandten Ethik als Teildisziplin der akademischen Ethik zugrunde liegende Auffassung geht offenbar von einem bestimmten Bild aus: In zahlreichen Handlungsfeldern von der Kindererziehung, über die Pflege, medizinische Behandlung, Forschung an Tieren, Geldanlage, Mobilitäts- und Konsumverhalten, staatliche Regulierung, Einwanderungspolitik usw., gibt es unterschiedliche Beurteilungsgesichtspunkte für die Entscheidung zwischen unterschiedlichen Handlungsoptionen. Ethische Expertise, wie sie durch Beschäftigung mit einem Bereich solcher Anwendungsethiken erworben werden kann, soll *ethische Orientierung* in diesen strittigen Fragen leisten. Die Ethikerinnen und Ethiker sollen, wenn auch nicht gleich die Antwort, so doch die nötigen methodischen und verfahrensmäßigen Hilfestellungen liefern, um zu einer „ethisch gerechtfertigten" Entscheidung gelangen zu können. So oder ähnlich lässt sich das wohl am weitesten verbreitete Bild der Aufgabe angewandter Ethik beschreiben.[15]

Insofern die Entwicklung der Professionalisierung und Institutionalisierung der Ethik an der Universität mit einer Auffassung von philosophischer Praxis einhergeht, wonach die Philosophie aus ihrer ursprünglichen Gestalt als Lebensform der Kontemplation in die Rolle einer Berufstätigkeit über-

---

[13] MacIntyre (1995: 74).

[14] Sowohl Breite als auch Tiefe des Angebots an unterschiedlichen Ethiken sind beliebig erweiterbar. So lassen sich die beiden Anwendungsethiken ‚Wirtschaftsethik' und ‚Umweltethik' jeweils noch weiter in die Bereiche ‚Unternehmensethik', ‚Führungsethik', ‚Finanzethik' usw. oder ‚Klimaethik', ‚Tierethik', ‚Pflanzenethik' usw. untergliedern. Die Zahl möglicher Anwendungsfelder von Ethik korreliert dabei mit der Zahl menschlicher Tätigkeiten, Handlungs- und Problemfelder; sie ist selbstredend unbegrenzt. Nahezu jedes Kompositum ist denkbar.

[15] Vgl. zu diesem Verständnis Bleisch/Huppenbauer (2014).

führt wird, die mitunter problematische Verkürzungen zeitigen kann, weil der Kontakt mit den lebensweltlichen Kontexten, mit denen die Philosophie es zu tun haben sollte, regelmäßig oder gar systematisch auszufallen droht, könnte der Angewandten Ethik gerade die Rolle zufallen, diese Entfremdung zu überwinden. Die Entwicklung der Angewandten Ethik hat tatsächlich, jedenfalls disziplinengeschichtlich, in dieser Motivationslage einen ihrer Entstehungsfaktoren. Doch die mit Professionalisierung und akademischer Institutionalisierung einhergehenden Entfremdungsprobleme bleiben der Angewandten Ethik eingeschrieben, wie im folgenden Abschnitt am herrschenden Verständnis von ethischer Expertise verdeutlicht werden soll.

2. Problematische Erwartungen an die „ethische Expertise“[16]

2.1. Das ambivalente Glück gesteigerten Interesses an der Ethik

„Fragen der Ethik erfreuen sich seit etlichen Jahren eines neuen und immer noch wachsenden öffentlichen Interesses.“[17] Seit Hermann Lübbe diese Diagnose vor einem Vierteljahrhundert formulierte, hat sich dieses Interesse noch gesteigert und ist zum veritablen Bedarf geworden: Biotechnologie, Medizin, Politik, Wirtschaft, Gesundheitswesen, Sport – in zahlreichen Bereichen wurde Ethik mittlerweile etwa in Form von Ethikkommissionen institutionalisiert. Angesichts dieser Konstellation, in der von einem regelrechten ‚Ethik-Boom‘ gesprochen werden kann, mag es nicht auf der Hand liegen, die Frage danach zu stellen, ob und, falls ja, in welcher Weise Ethik überhaupt ein sinnvolles Unternehmen ist. Die gesellschaftliche Nachfrage nach Ethikerinnen und Ethikern, nach Ethik-Beratung und ethischer Orientierung, so könnte man einwenden, liefert hinreichende empirische Evidenz, dass es sich bei „der Ethik“ um ein nicht nur höchst bedeutungsvolles, sondern sogar sinnvolles und für das gesellschaftliche Funktionieren offenbar unabdingbares Unterfangen handelt, das selbst bei einer abschlägigen Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von Ethik seinen Lauf nehmen würde.

---

[16] Um dem Verdacht gleich vorneweg entgegenzutreten, hier werde einer in der politischen Kommunikationsstrategie gerade wieder gerne gebrauchten Unterscheidung zwischen ‚Eliten‘ und ‚einfachen Leuten‘ das Wort geredet, sei an dieser Stelle die Bemerkung erlaubt, dass sich die Ausführungen in keiner Weise gegen Expertentum *per se* oder *im Allgemeinen* richten. Im Gegenteil scheint mir in vielen Lebensbereichen und Situationen der Beizug von Expertinnen und Experten (der Chirurgin, dem Steuerberater oder der Anwältin usw.) eine unproblematische Selbstverständlichkeit. Worauf hier der Finger gelegt wird, ist das Problem der Verwechslung einer *Existenz*kategorie (Philosophin, Ethiker) mit einer *Berufs*kategorie.

[17] Lübbe (1992: 193). Ebenso Mittelstrass (1992: 195).

Ihren Anfang nahm diese Entwicklung in der Medizin, genauer: in dem Erschrecken über die grausamen Experimente unter dem Titel der medizinischen Forschung und durch medizinisches Personal, wie sie die Nürnberger Ärzteprozesse von 1946/47 einer breiten Öffentlichkeit bekannt machten.[18] Die Herausforderungen technologischer Fortschritte in den Bereichen der lebenserhaltenden Maßnahmen, der Organtransplantationen oder der Fortpflanzungsmedizin (In-Vitro-Fertilisation) führten dazu, dass sich aus dem klinisch-medizinischen Kontext allmählich eine neue Profession, die Bio- oder Medizinethik, herausbildete. In der akademischen Ethik fand damit auch eine Veränderung ihrer Themengebiete und ihrer Art der Herangehensweise statt. Waren die Debatten in der akademischen Ethik bis weit ins 20. Jahrhundert hinein durch logische und wissenschaftssystematische Fragen der Begründung ethischer Theorien dominiert, etablierten sich nun Zugänge, die von den konkreten Einzelfällen des professionellen Alltags ihren Ausgang nahmen und nun unter den Titeln „Praktische“ oder „Angewandte Ethik“[19] sich allmählich als eigenständiger Bereich der Ethik neben der normativen Ethik zu etablieren begannen.[20] In der Wahrnehmung von Stephen Toulmin war diese Entwicklung geradezu ein Glücksfall für die ganze Disziplin: Die Herausforderungen der Medizin hätten, wie Toulmin ironisch bemerkt, der Ethik nämlich das Leben gerettet. Denn die Auseinandersetzung mit konkreten Fragen im Bereich der Medizin, des Rechts und anderer Berufsfelder habe die abstrakte akademische Philosophie dazu verpflichtet, „to address once again the Aristotelian problems of *practical reasoning*“[21]. Dadurch habe die neue Teildisziplin der Ethik wieder zu einer Seriosität und Relevanz verholfen, die sie in ihrer auf die akademische Isolation reduzierten Form verloren zu haben schien.[22]

Mittlerweile haben sich die Tätigkeitsgebiete dieser praktischen Ethiken vervielfältigt – nicht nur für technische Entwicklungen und Innovationen, sondern auch für zahlreiche Themenbereiche aus der Politik, von der Altersvorsorge über die Energiegewinnung bis zur Mobilität, ja selbst für die globale Finanzarchitektur werden von Ethikerinnen klärende Worte erwartet:

---

[18] Vgl. Gross (2014) sowie zur weiteren Entwicklung von ethischen Standards Ehni/Wiesing (2014).

[19] Singer (1979; 1986).

[20] „The philosopher's task was no longer to organize our moral beliefs into comprehensive systems: that would have meant *taking sides* over substantive issues. Rather, it was his duty to stand back from the fray and hold the ring while partisans of different views argued out their differences in accordance with the general rules for the conduct of ‚rational debate', or the expression of ‚moral attitudes', as defined in *metaethical terms*.“ Toulmin (1982: 749).

[21] Toulmin (1982: 749 f.).

[22] Vgl. Toulmin (1982: 750).

„Offenbar ist die Ethik heute in ganz verschiedenen Gesellschaftsbereichen zur maßgeblichen Reflexions- und Legitimationsinstanz bzw. zur zentralen rhetorischen Referenz geworden.“[23]

Gerade diese gesellschaftlich breite institutionelle Etablierung der Ethik ist selbst nicht völlig unproblematisch, sondern führt tendenziell zu problematischen Verkürzungen mindestens in zweierlei Hinsicht, wie Armin Grunwald in meinen Augen richtig konstatiert:

„Dies ist zum einen ihre Verwässerung im öffentlich-politischen, aber auch wissenschaftlichen Bereich, die aus einer unspezifischen Verwendung resultiert: unter Ethik wird alles Mögliche in Bezug auf die Wünschbarkeit und Nichtwünschbarkeit, Akzeptanz oder Nichtakzeptanz von Technik und Technikfolgen verstanden. Ethik bezeichnet danach die ‚weiche Seite‘ von Wissenschaft und Technik, nicht aber einen spezifischen professionellen Zugang, schon gar nicht etwas, was mit Forschung und Wissenschaftlichkeit zu tun hat. Zum anderen, und dies ist möglicherweise noch schwerer wiegend, ist diese Verwässerung mit einem moralischen Subjektivismus verbunden, der sich besonders in den Ethik-Kommissionen zeigt und der bereits vom Ansatz her professionelle Ethik ausschließt.“[24]

Diese Verkürzungstendenzen hängen mit der ambivalenten Etablierung der Angewandten Ethik als eines Teilgebiets der Moralphilosophie zusammen. Grunwald steht mit seiner Diagnose: „In der Ethisierung verschwindet die Ethik“[25] freilich nicht alleine da, wie im Verlauf der vorliegenden Untersuchungen noch deutlicher werden wird. Zunächst sei aber auf einige problematische Aspekte des für die Angewandten Ethiken in konzeptioneller Hinsicht grundlegenden Anwendungsbegriffes eingegangen.

2.2. Problematische Aspekte des Begriffs der ‚Anwendung‘ in der Ethik

Die Großwetterlage einer zunehmenden Verengung politischer Diskurse auf den Fokus der Wirtschaftlichkeit im Zuge einer immer mehr Lebensbereiche durchdringenden expansiven Kommodifizierungsdynamik begünstigte die Ausbildung der Angewandten Ethik ihrerseits, da die von ihrem Ansatz her nicht auf Verwertung oder Produktion zielenden Disziplinen der Geisteswissenschaften und ihrer Institutionen sich einem zunehmenden öffentlichen Legitimationsdruck ausgesetzt sehen. Die Möglichkeit, durch entsprechende Dienstleistungen Erträge zu generieren, ist deshalb eine attraktive Form, dieser Logik zu entsprechen: „Ethische Expertise“ ist mittlerweile zum Produkt geworden, für das die Philosophie- und Ethik-Absolventinnen und -Absolventen der auf Employability bedachten Bologna-Universität eine spezifische Kompetenz geltend zu machen beanspruchen dürfen, oder das in der Form von Weiterbildungszertifikaten, von Expertisen oder gleich direkt

---

[23] Bogner (2013b: 8).
[24] Grunwald (2012: 526).
[25] Grunwald (2012: 526).

bei den Lehrstuhlinhaberinnen und Lehrstuhlinhabern in Form von in entsprechenden Kommissionen mitwirkenden Fachexpertinnen und Fachexperten eingekauft werden kann. Das zugrunde liegende Verständnis von ‚ethischer Expertise‘, so wird behauptet, ist im ‚Zeitalter der Experten‘ nichts Anderes als das normative Korrelat zu anderen wissenschaftlichen und technischen Anwendungen etwa aus der Medizin, der Biologie, der Betriebswirtschaft usw., das diesen ihre moralischen Grenzen zu setzen hat.[26]

Ethik ist immer mehr als eine bestimmte Form von ‚Anwendung‘ zu verstehen, wie etwa Urs Thurnherr auf die Frage, wie angewandte Ethiken zu entwerfen seien, nahelegt: „Die Aufgabe der angewandten Ethik besteht also darin, normative Prinzipien und Regeln auf problematische Falltypen oder Einzelfälle anzuwenden, um diese moralisch zu beurteilen bzw. die entsprechenden Handlungsräume moralisch zu gestalten.“[27] Bei Thurnherr meint Anwendung die Applikation von moralischen Regeln oder Prinzipien auf bestimmte Fälle. Und völlig identisch ist auch das Verständnis von ‚Anwendung‘ im Praxis-Handbuch von Markus Huppenbauer und Barbara Bleisch: Die Moraltheorien fungieren hier als unterschiedliche Beurteilungsperspektiven, aus denen sich jeweils unterschiedliche Bewertungen einer konkreten Situation und ihrer Handlungsoptionen herleiten lassen. Ist die Entscheidung nach einer Gewichtung zugunsten einer bestimmten Handlungsoption gefallen, so gilt es diese nun, nach erfolgreichem Bestehen des Abwägungsalgorithmus, als ‚ethisch vertretbare‘ Entscheidung zu implementieren.[28] Für den Erfolg der Ethik in dieser Funktion hänge alles daran, dass sie mit ganz derselben technologischen Präzision angewendet wird, wie wissenschaftliche Gesetze in technischen Produktionsprozessen: „Wenn ein technischer Kunstfehler darin besteht, dass richtige Gesetze der Wissenschaft falsch, unpräzise oder unangemessen in der Konstruktion konkreter Maschinen benutzt werden, dann liegt vergleichsweise ein ethischer Kunstfehler vor bei der generellen, unpräzisen oder nicht abgewogenen oder nicht differenzierten Anwendung von ethischen Prinzipien auf konkrete moralische Herausforderungen“[29].

Gerade die Entwicklung selbstlernender Systeme, wie beispielsweise selbstfahrende Autos, führt konkret vor Augen, um welche problematischen Dynamiken es hier geht. Über eine online zugängliche Plattform versuchen Forschende anhand von Dilemma-Situationen „such as killing two passengers or five pedestrians“[30] herauszufinden, welche ‚Entscheidungen‘ des Al-

[26] Vgl. Sass (1991: 116 f.).

[27] Thurnherr (2000: 21). Zur Analogie zwischen ethischem Urteilen und Rechtsprechung vgl. auch Bayertz (1991: 9 u. 36 f.).

[28] Vgl. das „Schema ethischer Entscheidungsfindung nach Bleisch/Huppenbauer“ in: Bleisch/Huppenbauer (2014: 15).

[29] Sass (1991: 16).

[30] MIT Media Lab: http://moralmachine.mit.edu (Zugriff: 22.07.2019).

gorithmus als ethisch vertetbar(er) eingestuft werden, um aus den so gewonnenen Daten zu eruieren, „how these preferences can contribute to developing global, socially acceptable principles“[31] für den Einsatz künstlicher Intelligenz in selbstfahrenden Autos. Es wird deutlich, dass die mit der technologischen Entwicklung parallellaufende Entwicklung der Ethik, die möglicherweise durchaus zu einer ‚Ethisierung der Technik‘ beitragen kann, auf der anderen Seite aber genauso zu einer problematischen ‚Technisierung der Ethik‘ führt.[32] Für Gadamer beispielsweise wäre diese Auffassung von ‚Anwendung‘, ‚Ethik‘ und ‚angewandter Ethik‘ ein Beispiel für den „Verfall der Praxis an die Technik“[33]. Gadamers Begriff von ‚Anwendung‘ hat denn auch einen grundlegend anderen Sinn als derjenige, der bei Thurnherr und in der Angewandten Ethik im Allgemeinen vorausgesetzt ist.[34] Die mit dem Verlust der Philosophie als Lebensform einhergehende Entfremdung von den lebenspraktischen Konkretionen kann durch die Angewandte Ethik nicht wiedergewonnen werden, solange diese nicht hinter die der akademischen Ethik nach wie vor inhärente Abstraktion, die diese im Zuge ihrer Theoretisierung angenommen hat, zurückzugelangen vermag. Dem Weg von der ethischen Theorie über die normative Begründung zur Anwendung und Implementierung bleibt die mit dem Schritt weg von der in konkrete Kontexte eingelassenen Kontemplation hin zur allgemeinen Theorie angeeigneten Abstraktion inhärent. Es ist ein Anliegen dieser Untersuchungen, zu einem Verständnis von ethischer Vernunft beizutragen, welches diese ‚Entkonkretisierung‘ zu unterlaufen erlaubt.[35]

2.3. Ethische Experten und ethische Laien

Eine besondere Herausforderung für die professionelle Ethik bringt der tendenziell ubiquitäre Ruf nach Ethik[36] zudem insofern mit sich, als er zu einer

---

[31] Awad et al. (2018: 59).

[32] Vgl. kritisch dazu insbesondere die Beiträge von Nicole C. Karafyllis (117–145), Peter Wehling (145–173) und Martin Döring (173–197) in: Bogner (2013a).

[33] Gadamer (1976: 60).

[34] Vgl. dazu unten Teil E Kapitel 1.

[35] Dafür geeignete Ansätze sind in meinen Augen bei Hans-Georg Gadamer, John McDowell, Iris Murdoch und Søren Kierkegaard zu finden, wie aus den jeweiligen Darstellungen hervorgehen sollte.

[36] Die Ausbreitung der Themengebiete der Ethik bzw. die im Kontext des ‚Ethik-Booms‘ sich vollziehende Ethisierungstendenz der gegenwärtigen Gesellschaft (vgl. auch Luhmann 1997) muss kritisch beurteilt werden, worauf Bogner (2009: 121) zu Recht hinweist: Sie kann „etwa als Modus individueller Kaufentscheidungen und damit als Teil der Ökonomie (Moorstedt 2007; Stehr 2006); als Bezugsrahmen politischer Konfliktaufbereitung (Mouffe 2007), man denke an ‚Schurkenstaaten‘ oder die ‚Achse des Bösen‘; oder auch als politische Technologie der Selbststeuerung in Form diverser Beteiligungs-

inflationären Verwendung der Begriffe führt: „unter Ethik wird alles Mögliche in Bezug auf die Wünschbarkeit und Nichtwünschbarkeit, Akzeptanz oder Nichtakzeptanz von Technik und Technikfolgen verstanden.“[37] Darüber hinaus stehen ethische Experten ständig in der Gefahr zu reinen Legitimationsbeschaffern zu werden, wie es Peter Wehling exemplarisch aufzeigen kann: Die bioethische Expertise verlässt in der Bewertung neuer Technologien immer mehr die Rolle des neutralen Schiedsrichters und gerät in die Rolle des Mitspielers und Geburtshelfers bei der Etablierung umstrittener Technisierungsprojekte wie beispielsweise des Neuro-Enhancing, indem sie mittels Analogiebildungen zum Zweck der Beurteilung neuer Techniken zu einer normativen Entproblematisierung beiträgt.[38]

Die Ethik droht zu verwässern und zur bloßen Begleiterscheinung wissenschaftlicher und technischer Entwicklungen zu degradieren. Mit Forschung und Wissenschaftlichkeit hat sie aber selber nicht mehr viel zu tun. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass Berufsethikerinnen aufgrund ihrer spezifischen Expertise in Ethikkommissionen berufen, aber gerade in der sozialen Konstellation gar nicht als speziell geschulte Expertinnen wahrgenommen und tendenziell an den Rand gedrängt werden.[39] Dass sie über spezifisches Fachwissen verfügen würden, wird in diesem ‚symmetrisierenden‘ und egalisierenden Setting, das auf die Erarbeitung eines Konsenses in inhaltlichen Fragen ausgerichtet ist, von den übrigen Mitgliedern der Ethikkommissionen in der Regel nicht so wahrgenommen. Das scheint mir – gegen Grunwald[40] – allerdings nicht von einer problematischen Tendenz zu einem normativen Subjektivismus zu zeugen, sondern vielmehr Ausdruck gesunden Vertrauens der übrigen Mitglieder in die eigenen Reflexionsfähigkeiten in normativen Fragen zu sein. Problematisch kann dies nur erscheinen, wenn man einer in meinen Augen falschen Vorstellung von ethischer Expertise folgt. Nach einer breit akzeptierten Definition von Alvin Goldman gilt: „[A]n expert (in the strong sense) in domain D is someone who possesses an extensive fund of knowledge (true belief) and a set of skills or methods for apt and successful deployment of this knowledge to new questions in the domain.“[41]

Eine Expertin oder ein Experte wird man also weder durch reine Fremdzuschreibung noch bloß dadurch, dass man sich selbst dazu ernennt. Expertise setzt ein spezifisches und profundes Fachwissen sowie die Fähigkeit, dieses Wissen in den Kontexten des Fachgebietes anzuwenden, voraus. Wenn

---

und Vorsorgeimperative (Maasen/Kaiser 2007; Sutter 2005; Rose 2001)“ verstanden werden.

[37] Grunwald (2012: 526).

[38] Vgl. den Beitrag von Wehling (2013).

[39] Vgl. die Studie von Bogner (2009).

[40] Grunwald (2012: 526).

[41] Goldman (2001: 92).

diese Definition für den Bereich der Ethik irgendeine Bedeutung haben soll, so muss vorausgesetzt werden, dass es, erstens, einen eigenen und abgrenzbaren Gegenstandsbereich ‚der Ethik' gibt, und, zweitens, spezifische ‚Methoden' vorhanden sind, um das Sachwissen über diesen Gegenstandsbereich anzuwenden. In der Angewandten Ethik läuft dies in der Regel auf eine relativ banale Technik hinaus: Die ethische Expertin oder der ethische Experte ‚kennt' verschiedene normative Moraltheorien, einzelne als ‚moralisch' angesehene Normen, Prinzipien und Regeln und verfügt über die Methoden und Techniken, um diese Normen in konkreten Kontexten zu implementieren.[42]

An diesem Modell ist in meinen Augen vieles verkürzt.[43] Das wird im Verlauf der folgenden Untersuchungen deutlich werden. Ich möchte an dieser Stelle nur auf zwei kritische Punkte hinweisen:

1. Wenn der Begriff der Expertin und der Expertise irgendwie bedeutungsvoll sein soll, dann setzt er eine Unterscheidung von Expertinnen und Nicht-Experten oder Laien voraus.[44] Doch was heißt es, in ethischen Fragen über Expertise zu verfügen? Gibt es denn auch bestimmte Talente, die sich besser für die Ausbildung von ethischer Expertise eignen, wie analog eine kreative Ader einer künstlerischen Tätigkeit förderlich ist? Und ist diese Expertise – wie andere Expertisen – steigerungsfähig, sodass sich die

---

[42] Vgl. das „Schema ethischer Entscheidungsfindung nach Bleisch/Huppenbauer" bei Bleisch/Huppenbauer (2014: 15).

[43] Eine Kritik dieser Vorstellung moralischer Expertise kann an verschiedenen Stellen ansetzen. Ich erwähne exemplarisch nur eine Position, die aber deutlich macht, dass das Standard-Model ‚ethischer Expertise' und ‚ethischer Entscheidungsfindung' grundlegende und notorisch strittige Fragen – die gemeinhin in eine eigene Disziplin mit dem Titel ‚Metaethik' abgeschoben werden – übergeht. So könnte etwa die epistemisch-kognitivistische Prämisse, dass moralische Expertise die Kenntnis bestimmter Sachverhalte voraussetzt, angezweifelt werden. In der Tat muss es für einen Non-Kognitivisten wie A. J. Ayer (1954: 246), der die Auffassung ablehnt, dass moralische Urteile eine Form von Wissen beinhalten, geradezu „silly, as well as presumptuous" sein, „[to] look to the moral philosopher for guidance". Die Überzeugungskraft und weite Verbreitung dieser Vorstellungen lässt sich am besten dadurch erklären, dass sie im Rahmen eines offenbar etablierten ‚Ethik-Diskurses' im Sinne Foucaults den – zwar kontingenten, aber nicht minder bestimmenden – Regeln entsprechen, die die „Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion" (1973: 171) determinieren.

[44] So unterscheidet z.B. Peter Singer zwischen dem (moral-)philosophischen Experten und dem „gewöhnlichen Mann" („ordinary man"). Ersterer habe gewisse ‚Vorteile' gegenüber letzterem in Hinblick auf die Effizienz der ‚Problemlösung' bei ethischen Herausforderungen. Denn „[s]omeone familiar with moral concepts and with moral arguments, who has ample time to gather information and think about it, may reasonably be expected to reach a soundly based conclusion more often than someone who is unfamiliar with moral concepts and moral arguments and has little time. So moral expertise would seem to be possible." Singer (1972: 116 f.).

eine in ethischen Fragen besser auskennt als der andere? Könnte man gar von ethischen Genies reden?

2. Im sozialen Zusammenhang einer Organisation bezeichnet die Unterscheidung von Experten und Laien eine funktionale Rollenunterscheidung: Experten sind „auf bestimmte Teilbereiche der Organisation spezialisiert. Soweit sein Spezialgebiet berührt wird, sind alle Laien der Organisation, d.h. auch die E[xperten] in anderen Bereichen, auf sein Wissen und Können angewiesen. Die Funktion des E[xperten] ergibt sich in einer Organisation von einem bestimmten Grad der Arbeitsteilung, wenn das Wissen und Können eines Einzelnen nicht mehr ausreicht, die Teilbereiche der Organisation und die Handlungszusammenhänge so weit zu beurteilen, wie es für die Führung des Ganzen erforderlich ist."[45] Versteht man die Rolle der ethischen Expertin aber in dieser Weise – und offenkundig ist das die ihr normalerweise zugeschriebene Rolle –, dann erweist sich die Etablierung einer eigenständigen Profession ethischer Experten als eine höchstfragwürdige gesellschaftliche Praxis, die sich des Verdachts, hier handle es sich in Wahrheit um eine Form der *Delegation von Verantwortung* an die zuständigen Expertinnen, nicht leicht entziehen kann.[46]

Eine Möglichkeit, auf diese Bedenken zu reagieren, besteht darin, die ethische Expertise als eine metadiskursive Beratungsaufgabe zu konstruieren. Ethische Expertise soll „*nicht* substantielle Antworten auf die Frage geben, was in Fällen normativer Unsicherheit zu tun sei. Schon gar nicht kann Ethik etwas zu gut/böse-Bewertungen sagen", sondern sie fungiert „in Situationen normativer Unsicherheit […] als Informierung, Orientierung und Aufklärung der entsprechenden Debatten und Entscheidungsprozesse in normativer Hinsicht. Fragen des Dürfens und des Entscheidens oder auch von gut/böse-Bewertungen können an Ethik weder delegiert noch von ihr abschließend zu lösen beansprucht werden."[47] Diese Konstruktion setzt freilich eine bestimmte Unterscheidung von Ethik und Moral voraus, wonach ‚Moral' die „Gewohnheiten, Üblichkeiten, Werte, Tugenden, Handlungsregeln und Normen, die von Individuen, Gruppen oder der ganzen Gesellschaft faktisch anerkannt sind und die dort die normative Basis für Handlungen und Entscheidungen bilden", bezeichnet, während unter ‚Ethik' die von der Moral selber distanzierte Reflexionstheorie der Moral zu verstehen ist: „Durch Reflexion der empirisch zugänglichen und faktisch wirksamen Moralvorstellungen sollen Orientierungen des Handelns und Entscheidens *im Falle normativer Unsicherheit* erbracht werden, also wenn die faktischen Moralen nicht mehr hinreichen, um Entscheidungen zu treffen."[48] Die ethische

[45] Landwehrmann (1972: 875 f.).
[46] Vgl. dazu Hertzberg (2002).
[47] Grunwald (2012: 530).
[48] Grunwald (2012: 528).

Expertise erfolgt dann dadurch, dass bestimmte in faktischen Moralen vorhandene normative Argumentationsstrukturen und Prämissen über normativ-konditionale Wenn-dann-Ketten rekonstruiert werden, die im Rahmen einer „diskursiven Überprüfungsprozedur"[49] zueinander in Beziehung gesetzt, gegeneinander abgewogen und schließlich einer Handlungsaufforderung, einem Verbot oder einer Erlaubnis zugeführt werden.[50] Dieses offensichtlich von der Habermas'schen Diskurstheorie stark geprägte Modell mag sicher hilfreich sein für die Frage, wie in strittigen Fragen zu einem möglichst breit abgestützten Gruppenkonsens gefunden werden kann. Es handelt sich dann aber eher um die Frage, wie in gruppendynamischen Entscheidungsprozessen zu möglichst vielen akzeptablen Lösungen gelangt werden kann, und damit eher um die Frage nach möglichst widerstandsfreier Implementierung. Ich möchte dagegen zweierlei Einwände formulieren:

Erstens scheint mir die so vorgestellte Rolle des Ethikers insofern höchst problematisch zu sein, als sie in bezeichnenderweiseweise gerade dem *Charakter* des Managers nahezustehen scheint, den MacIntyre als einen der Grundtypen moderner Gesellschaften bestimmte: Die „rationale Abstimmung von Mitteln und Zielen in der wirtschaftlichsten und wirksamsten Weise"[51] ist die zentrale Aufgabe, Effektivität und Expertentum die zentralen Eigenschaften dieses Charakters, dessen Hauptaufgabe im Dienste der Öffentlichkeit darin besteht, „als sachkundiger Berater […], die Ergebnisse alternativer politischer Maßnahmen vorauszusagen"[52] bzw. sie größtenteils voraussagbarer Organisation zuzuführen.[53] Das ‚Management' sozialer Diskursdynamiken im oben vorgeschlagenen Sinn steht diesem bürokratischen Charakter in meinen Augen in einer Weise nahe, die den Vorschlag dem Verdacht aussetzt, auf eine Form „manipulativen Expertentums" im Dienste politischer Opportunität hinauszulaufen.[54]

Zweitens hat das vorgeschlagene Modell aber auch normative Schwachstellen, die dem diskursethischen Prozeduralismus inhärent sind: Wie die von diesem Ethikparadigma in Anspruch genommenen prädiskursiven Voraussetzungen deutlich machen[55], lebt das Modell (ähnlich wie der liberale

[49] Grunwald (2012: 529).

[50] Vgl. Grunwald (2012: 530).

[51] MacIntyre (1995: 147).

[52] MacIntyre (1995: 124).

[53] Vgl. MacIntyre (1995: 146).

[54] Die heutige Attraktivität und Verbreitung dieser Vorstellung von ethischen Expertinnen als Politik-Beraterinnen fußt letztlich auf einer Abtrennung der Bereiche der Politik und der Sozialwissenschaften auf der einen Seite von der Ethik auf der anderen Seite, wie sie etwa für Aristoteles noch völlig fremd war, vgl. auch MacIntyre (1995: 114 f.). Die für das Management der diskursiven Erörterung hilfreichen Fertigkeiten sind meines Erachtens jedenfalls viel eher in den Disziplinen der Sozialwissenschaften (Soziologie, Organisationstheorie, u.ä.) zu finden.

[55] Vgl. Grunwald (2012: 529).

Rechtsstaat nach Böckenförde)[56] von sittlichen Voraussetzungen wie dem Gewaltverzicht, dem Willen, sich gemeinsamen Regeln zu unterwerfen, dem Willen zur Lösungsfindung u.a., die das Modell selber weder thematisieren noch motivieren kann, sondern der individuellen Lebensführung, die als Bereich der Ethik bestimmt wird, zuordnet. Mit einer so konzipierten Arbeitsteilung von Ethik (individuelle Lebensorientierung) und Moral (allgemeine Normen) bezahlt die im Hintergrund stehende Moraltheorie, wie ihr Autor Habermas selbst sieht, allerdings einen hohen Preis: „Damit löst sie nämlich den Zusammenhang auf, der moralischen Urteilen erst die Motivation zum richtigen Handeln sichert. Moralische Einsichten binden den Willen erst dann effektiv, wenn sie in ein ethisches Selbstverständnis eingebettet sind, welches die Sorge ums eigene Wohl für das Interesse an Gerechtigkeit *einspannt*."[57] Dieses systematisch als *Motivationsproblem* zu fassende Defizit, das zahlreiche gegenwärtige Modelle der Ethik prägt, fußt auf der Annahme von Ethik und Moral als unterschiedlichen und unverbundenen Diskursebenen, die eine kaum überwindbare Teilung zweier Sphären in privat und öffentlich, individuell und universell mit sich bringt. Im Laufe dieser Studie wird deutlich werden, dass diese Unterscheidung, trotz ihrer Verbreitung, so nicht notwendig ist, und grundsätzlich Gefahr läuft, Moral mit Politik zu identifizieren.

3. Problematische Selbstverständnisse von Ethikerinnen und Ethikern

Eine mit der Professionalisierung der Philosophie bzw. der Ethik einhergehende Entwicklung ist in der Veränderung des Selbstverständnisses als Philosoph oder Philosophin zu sehen. Denn die Beschreibung ‚Philosophin' ist im Fall des sokratischen Idealtyps eigentlich nur als *Existenzkategorie* sinnvoll zu verstehen, d.h. als Bezeichnung einer von der Suche nach Wahrheit (um ihrer selbst willen) getriebenen Existenz. Als *Berufskategorie* verstanden, ist mit dem Begriff ‚Philosoph' freilich keine derartige getriebene Leidenschaft verbunden. Was akademische Philosophinnen und Philosophen (wie alle anderen Berufsakademikerinnen und -akademiker) tun, ist sicher nicht nur Selbstzweck, sondern gehorcht eben auch den ökonomischen Gesetzen der Karriere- und Existenzsicherung. Man muss mit dieser Feststellung nicht gleich den Generalverdacht des Sophismus erheben. Mir geht es im Folgenden vielmehr darum, diese Unterschiede im Selbstverständnis deutlich werden zu lassen. Denn damit kompatibel und für das Selbstverständnis der

[56] Vgl. Böckenförde (1976: 60).
[57] Habermas (2002: 15).

Ethik als wissenschaftlicher Disziplin bzw. für die Ethikerinnen und Ethiker, die sich Ethik zum Beruf gemacht haben, oftmals charakteristisch ist, dass der Wissenschaftlichkeit des eigenen Tuns eine strikte Trennung zwischen der eigenen Person und dem Gegenstand ihrer Untersuchung (der Moral) gezogen wird. Eine Verbindung oder Beziehung zwischen dem Gegenstand der Untersuchung und der untersuchenden Person ist nach dieser Ansicht höchstens zufälligerweise gegeben. So schreibt Dieter Birnbacher in seiner Einleitung zur analytischen Ethik: „Der Ethiker ist ebensowenig per se moralisch wie der Religionsphilosoph religiös – auch wenn die Erfahrung zeigt, dass sich nur wenige, die nicht bereits von vornherein eine Neigung zur Sache haben, sich intensiver auf sie einlassen“[58].

Die Überzeugungskraft dieses Bildes der Arbeit von Ethikerinnen und Ethiker lebt offenkundig von einer unterschwelligen Vorstellung von und Erwartung an wissenschaftliche Arbeit, für deren Wissenschaftlichkeit gerade die hier in Anspruch genommene strikte Trennung zwischen untersuchendem Subjekt und untersuchtem Objekt verlangt wird. Dabei wird offenkundig ein Wissenschaftsbegriff, wie er in den Naturwissenschaften angemessen ist, zum Wissenschaftsparadigma erhoben, das auch in der Ethik oder Philosophie leitend sein soll. Ich möchte im Folgenden mit drei Beispielen veranschaulichen, warum dieses Bild in meinen Augen problematisch ist. Im ersten Fall handelt es sich um die Selbstbeschreibung eines philosophischen Ethikers, im zweiten und im dritten Beispiel um Formen von in meinen Augen problematischen Orientierungen am vorausgesetzten Objektivitätsideal.[59]

3.1. Die Gefahr der Selbstentfremdung

Klaus Peter Rippe beschreibt seine gesellschaftliche Rolle als ‚ethischer Experte‘ im Unterschied zu ethischen Laien folgendermaßen:

„Es gibt moralisch sensiblere wie unsensiblere Ethiker ebenso wie sensible und unsensible Laien. Hier besteht kein prinzipieller Unterschied. Entscheidender ist die unterschiedliche Einstellung, die Fachethiker gegenüber ethischen Fragen haben. Von ihrer beruflichen Ausbildung her müssen sie bereit sein, alles in Frage zu stellen. Bei Handlungstypen, deren Verwerflichkeit allen Laien offensichtlich ist, stellen sie die Frage: ‚Was ist wirklich falsch daran?‘ Was ist falsch an Folter, Mord, Sklaverei, Diskriminierung der Frau? Dass sie hier

---

[58] Birnbacher (2007: 3).

[59] Es fällt schwer, sich bei den folgenden Beispielen der Erinnerung an *Climacus*’ ironischen Kommentar zum ‚abstrakten Denker‘ zu erwehren: „Wenn man […] einen abstrakten Denker betrachtet, der sich selbst nicht klarmachen und eingestehen will, welches Verhältnis sein abstraktes Denken dazu hat, dass er ein Existierender ist, so macht er, selbst wenn er noch so hervorragend wäre, einen komischen Eindruck, weil er im Begriff steht aufzuhören, ein Mensch zu sein.“ Kierkegaard (*AUN2*: 2).

aber allein die Frage stellen und eine argumentative Prüfung für nötig erachten, bringt sie freilich schon in den Ruf der Amoralität. Denn gibt es ein besseres Zeichen für das Manko der Experten, dass sie etwas hinterfragen, was jeder als moralisches Subjekt erzogener (sic!) Person offensichtlich sein muss? Schon dies macht sie als Personen suspekt. Philosophische Ethik muss tatsächlich mit diesem Manko leben. Nimmt sie nicht die Intuitionen der eigenen Zeit, die doxa, für gegeben, muss sie diese rational hinterfragen. Sie muss prüfen, welche Intuitionen vertreten werden können und welche nicht."[60]

Rippe zeichnet hier ein Bild von Fachethikern als radikalen Aufklärern, die sich von den ‚Meinungen' der Mehrheit nicht beeindrucken lassen, sondern sie einer radikalen Prüfung unterziehen, selbst dann, wenn sie Gefahr laufen, von ihren Zeitgenossen der Amoralität bezichtigt zu werden. Es ist offenkundig, dass diese Darstellung ein bestimmtes Bild des radikalen Fragers in Anspruch nimmt, wie es uns in Platos Darstellung von Sokrates überliefert ist: Der Held der Philosophie ist derjenige, der sich von Drohungen und Ächtungen nicht beeindrucken lässt, sondern – seinen Prinzipien im Idealfall treu bis in den Tod – dem eisigen Gegenwind trotzt, allein um der Wahrheit willen.

Man mag von derartigen Selbststilisierungen halten, was man will. In meinen Augen allerdings ist die Auffassung darüber, mit welcher Haltung philosophische Ethik zu betreiben sei, symptomatisch für weite Teile philosophischer Ethik. Wie bei Rippe deutlich wird, setzt diese Haltung eine strikte Trennung voraus zwischen dem subjektiven Erleben (der eigenen Intuitionen) und der objektiven Frage, ob eine bestimmte Intuition haltbar ist oder nicht, wobei die Beantwortung dieser Frage davon abhängt, dass sie einer ‚argumentativen Prüfung' standhält. An der kritischen Hinterfragung und der argumentativen Prüfung von Meinungen ist nichts auszusetzen. Problematisch scheint mir aber, was hier dieser prüfenden Hinterfragung unterworfen werden soll – nach Rippe explizit die Fragen, ob „Folter, Mord, Sklaverei, Diskriminierung der Frau" wirklich falsch sind. Wer sich dieser Hinterfragung nicht stellt, gilt Rippe als Moralist: „Moralisten argumentieren selten sauber und unvoreingenommen. Es liegt in der Natur ihres moralischen Impetus, dass sie die eigene Position nicht hinterfragen"[61].

Es ist an sich nichts Problematisches an einer Ethik, die die geltenden Intuitionen einer Zeit nicht für gegeben hinnehmen will, sondern der kritischen Hinterfragung unterzieht und ihre rationale Begründung einfordert – sofern sie es auf eine ‚sinnvolle Weise' tut: Wenn Rippe fordert, man müsse „begründen", was an „Folter, Mord, Sklaverei, Diskriminierung der Frau" denn falsch sei, so ist das in meinen Augen aber Ausdruck eines bestimmten und in der akademischen Ethik weit verbreiteten Missverständnisses von

[60] Rippe (1999: 363 f.) zitiert auch bei Fischer (2011a), allerdings mit falscher Jahresangabe.

[61] Rippe (1999: 364).

Sprache. Im Hintergrund steht eine Auffassung, wonach das, was an Folter, Mord, Sklaverei oder Diskriminierung von Frauen falsch sein könnte, davon abhängt, dass bestimmte moralische Prinzipien verletzt werden wie z.B. Missachtung der Würde der Person oder die Verletzung der körperlichen Integrität. Das ist nicht an sich falsch – im Gegenteil: Folter, Mord, Sklaverei, Diskriminierung von Frauen widersprechen in der Tat diesen Prinzipien. Nur ist damit nicht mehr erreicht als eine rein grammatische Aussage. Man könnte hier nämlich weiter fragen und in einen unendlichen Begründungsregress geraten, wenn man fragte, was denn falsch sei an der Verletzung der genannten Prinzipien (oder auch anderer). Die potenziell unendliche Kette formal korrekter logischer Schlüsse vermag die *Bedeutung* dessen, was falsch daran ist, nicht zu erschließen. Das hat mit der Beobachtung von Hume zu tun, die später unter dem Titel „naturalistischer Fehler" Bekanntheit erlangte: Aus der rein deskriptiven Beschreibung von Tatsachen wird sich formal korrekt kein evaluatives Urteil ableiten lassen.

Dies spielt aber für die Frage der Falschheit von Folter usw. keine Rolle. Denn was Rippe übergeht, ist die Tatsache, dass Folter, Sklaverei, Vergewaltigung nicht rein deskriptive Begriffe sind – und Humes Hinweis setzt voraus, dass sich Begriffe und Urteile ohne Ausnahme in deskriptive oder evaluative unterscheiden lassen. Es handelt sich vielmehr, in der Terminologie von Bernard Williams, um „dicke Begriffe" (thick concepts)[62]: Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie sowohl deskriptive wie normative Aspekte haben, die sich nicht voneinander trennen oder aufeinander zurückführen ließen. Formalisiert man die Frage „was ist wirklich falsch an Folter etc.?" als zu überprüfende Aussage „Folter ist falsch", zeigt sich, dass es sich bei Rippes Frage nicht um eine sinnvolle Frage handelt. Formalisieren wir den Begriff der Folter als einen Begriff, der sich durch deskriptive Anteile (Handlungen, die dieses und dieses Muster aufweisen) und normative Anteile (Handlungen dieses Musters sind falsch) auszeichnet, so wird die zu überprüfende Aussage zur reinen Tautologie.

Eine solche Frage kann deshalb nur stellen, wer offensichtlich nicht verstanden hat, was mit diesen Worten üblicherweise zum Ausdruck gebracht wird. Fraglich kann nicht sein, *dass* die genannten „Tatbestände" falsch sind – wer dies ernsthaft behauptet, hat sich entweder aus der Sprachgemeinschaft von nach gegenseitiger Verständigung suchenden Diskursteilnehmenden verabschiedet oder offensichtlich nicht verstanden, welche Phänomene mit diesen Worten angesprochen werden. Fraglich kann nur sein, *ob* ein bestimmtes Verhalten *als* Fall von Folter, Mord, Sklaverei oder Diskriminierung zu werten ist. Da es sich bei diesen Fragen um grundlegende Fragen der Regelung und funktionaler Ausgestaltung gesellschaftlichen Zusammenlebens han-

---

[62] Vgl. Williams (1985: 141 ff.).

delt, finden sich in zahlreichen Gesellschaften spezialisierte Institutionen und Verfahren, um diesbezüglich nach möglichst breit abgestützten Verfahrensregeln zu Klärungen zu kommen – sodass es in der normativen politischen Theorie gar zum Qualitätsmerkmal staatlicher Organisation zählt, einen unabhängigen und für derartige Fragen spezialisierten Verwaltungsapparat auszubilden: die Institutionen des Rechtsstaats inklusive Strafrechtsgesetzgebung, Strafverfolgungsbehörden, Prozessorganisation usw. Dabei ist es schlicht *keine Frage*, ob Mord verwerflich ist oder nicht. Es ist lediglich die Frage, ob eine Handlung unter den Tatbestand des Mordes fällt (Subsumtion) oder nicht; eine Frage, die freilich in vielen Fällen selbst anspruchsvoll genug ist.

Ich möchte nun behaupten – und diese Behauptung im Laufe der Studie versuchen zu plausibilisieren –, dass das von Klaus Peter Rippe formulierte Selbstverständnis Ausdruck einer bestimmten Zugangsweise zum Phänomenbereich der Moral ist, wie sie in der analytischen Philosophie gepflegt wird, die aufgrund einer problematischen Fokussierung auf einen bestimmten Typ von Sätzen, sich selbst davor verschließt, dem Phänomen der Moral gerecht zu werden. Problematisch scheinen mir an diesem für die meisten Ansätze der Metaethik grundlegenden Vorgehen zwei Aspekte: Erstens die Orientierung an „moralischer Sprache“, also die Annahme, dass es eine bestimmte Klasse von Wörtern, Sätzen, Urteilen o.ä. gibt, die eine eigene Sprache, nämlich die „moralische Sprache“ konstituieren; zweitens die Ausblendung der eigenen Person und anderer Personen aus dem ethischen Denken. Eleonore Stump spricht in Blick auf eine derartige Haltung von *kognitiver Hemianopsie* (cognitive hemianopia)[63]: einer exklusiven Privilegierung der analytischen Seite des Geistes, die zu einer Verengung des Gesichtsfeldes führen kann und sich ihr zufolge in weiten Teilen der analytischen Philosophie als kognitive Verengung auf bestimmte Phänomene manifestiert.

Es scheint mir, dass zahlreiche Probleme in der Ethik, wie sie insbesondere in der Tradition der analytischen Philosophie betrieben wird und wie es exemplarisch an der Frage von Rippe zum Ausdruck kommt, gerade mit dieser einseitigen Wahrnehmung zusammenhängen und dabei zu Fragen führen können, zu deren Beantwortung ihr deshalb die Mittel fehlen, weil gerade die für Phänomene des Moralischen konstitutive *personale* Dimension systematisch ausgeblendet bleibt. Die in diesem phänomenologischen Sinne moralische Bedeutung von dicken Begriffen wie Folter, Vergewaltigung usw. erschließt sich nicht durch eine objektive Beschreibungsperspektive, etwa durch eine Aufzählung der Umstände und Eigenschaften, die eine bestimmte Handlung als einen bestimmten Typ von Handlung identifizieren lassen, sondern durch eine Fähigkeit zur Wahrnehmung dessen, was in einer bestimm-

---

[63] Stump (2010: 25).

ten Situation von Bedeutung ist.[64] Wie Christoph Ammann in Erinnerung ruft, kommt dieser Sinn für die Bedeutung von Situationen oftmals am klarsten da zum Ausdruck, wo er offensichtlich fehlt, „d.h. in Fällen, in denen wir den Eindruck haben, jemandem fehle dieser Sinn dafür, […] was es z.B. heißt, ein Mensch zu sein, ein Kind zu verlieren, Opfer einer rassistischen Diskriminierung zu werden.“[65]

3.2. Die Gefahr des Moralismus

Rippe hat es im oben ausgeführten Zitat als eine Eigenschaft von Moralisten bezeichnet, dass sie ‚die eigene Position nicht hinterfragen‘, und damit ein Argument für die kritische Hinterfragung der eigenen Intuitionen formuliert. Dass kritische Hinterfragung keine hinreichende Bedingung dafür sein kann, *nicht* dem Moralismus zu verfallen, scheint eine andere Arbeit nahezulegen, wie ich im Folgenden versuche deutlich zu machen.

In ihrem Buch *Pflichten auf Distanz*[66] setzt sich Barbara Bleisch mit der Frage auseinander, ob Bürgerinnen und Bürger reicher Nationen individuelle Verpflichtungen haben, sich am Kampf gegen Hunger und Armut in der so genannten „dritten Welt“ zu beteiligen, und zu welchen konkreten Handlungen sie allenfalls verpflichtet sind. Die Arbeit scheint eine erkenntnistheoretische Lücke schließen zu sollen, die offenbar zwischen dem Verhältnis der Suche nach geeigneten politischen Institutionen zur Behebung von Armut und den individuellen Pflichten von Bürgerinnen und Bürgern reicher Länder angesichts prekärer Verhältnisse in weit entfernten Weltgegenden besteht. Denn nach der Autorin herrsche notorische Unklarheit in der Frage, wozu die Bürgerinnen und Bürger von Industrienationen individuell verpflichtet sind, und diese Unklarheit zu beheben sei neben allem Ringen um geeignete Institutionen ein dringliches Anliegen: „Denn auch die Umsetzung institutioneller Lösungsansätze kommt nicht ohne Individuen aus, die sich eben um eine solche Umsetzung bemühen“[67].

Bleisch beginnt ihre Untersuchung mit einer biographisch gefärbten Szene: Der Anlass ihrer Erörterung ist ein Werbebrief des Hilfswerks Helvetas, den sie einst in ihrem Briefkasten gefunden habe. In diesem Brief wird am Beispiel einer jungen Frau aus einer von großer Armut betroffenen Provinz in Mosambik darauf hingewiesen, wie bereits ein kleiner finanzieller Spendenbetrag zum Bau eines Brunnens substantiell zur Linderung der prekären Situation in dieser Gegend beitragen könnte. Offenbar zum Zweck,

[64] Vgl. dazu die Ausführungen bei Ammann (2016), Crary (2007a: 390), Gaita (2002: 95–108).

[65] Ammann (2016: 147).

[66] Bleisch (2010).

[67] Bleisch (2010: 19)

dem Aufruf Nachdruck zu verleihen, verwies das Hilfswerk im genannten Schreiben auf 1,1 Milliarden Menschen weltweit, die keinen Zugang zu frischem Wasser hätten, was die tragische Folge mit sich bringe, dass alle 15 Sekunden ein Mensch und oftmals Kinder aufgrund mangelnden Zugangs zu Trinkwasser sterben würden. Der Brief habe schließlich mit den Worten geendet: „Diese Zahlen empören und verpflichten uns zugleich“[68]. Dieses Zitat aus dem Werbebrief dient Bleisch nun als Ausgangspunkt für ihre Untersuchung:

„Dass diese Zahlen oder besser: die Schicksale, die sich dahinter verbergen, die meisten Menschen ‚empören‘ oder zumindest betroffen machen, trifft sicher zu. […] Doch haben die Absender des Briefes wirklich recht damit, dass diese beklagenswerten und kritikwürdigen Zustände uns zugleich ‚verpflichten‘? Verlangen sie von uns eine eindeutige moralische Reaktion, ja gar, wie das Schreiben suggeriert, das Ergreifen konkreter Maßnahmen?“[69]

Diese Hinweise sind m.E. aufschlussreich im Hinblick auf die Frage, worum es in der Ethik nach Bleisch gehen soll. Bleisch reduziert den (offenkundig appellativen) Satz „Diese Zahlen empören und verpflichten uns zugleich“ auf seinen *propositionalen Gehalt*. Die Briefautoren hätten demnach zwei Tatsachenbehauptungen aufgestellt: Erstens die Behauptung, dass die Konfrontation mit extremer Armut ‚uns‘ empöre; zweitens die Behauptung, dass wir angesichts dieser Armut in der Pflicht stünden, zu helfen. Bleisch konzediert, dass die erste Behauptung „sicherlich“ für die meisten Menschen zutreffe. Anders sieht es mit der zweiten Behauptung bezüglich unserer Pflichten aus: „haben die Absender des Briefes wirklich recht damit, dass diese beklagenswerten und kritikwürdigen Zustände uns zugleich ‚verpflichten‘?“[70]. Diese Frage sei notorisch unklar und wird nun zur Grundfrage der Untersuchung gemacht: Sind wir, bin ich wirklich verpflichtet, x zu tun? Nur wenn diese wahrheitsfähige Behauptung erhärtet werden kann, sind möglicherweise bestehende Affekte, die sie zur Unterstützung veranlassen würden, überhaupt berechtigt und moralisch vertretbar. Damit vollzieht die Autorin gerade die entscheidende Weichenstellung, indem sie lediglich diskursiv zu rechtfertigende Tatsachenbehauptung als moralphilosophisch legitime Fragen gelten lässt.

Die von der Autorin in Anspruch genommene Deutung des Briefzitats ist selbstredend nicht die einzig mögliche. Dies hängt unter anderem mit der Frage der Bedeutung des indexikalischen Ausdrucks ‚uns‘ zusammen, die sich nur aus dem jeweiligen Kontext erschließen lassen kann.

---

[68] Bleisch (2010: 14), Klammereinschub von Bleisch.
[69] Bleisch (2010: 14).
[70] Bleisch (2010: 14).

Eine erste, vielleicht intuitiv weniger naheliegende Deutung, sähe die Extension des ‚uns'-Indexes auf die Urheber des Satzes beschränkt. Der Satz wäre dann eine Selbstauskunft, also eine Auskunft über die Reaktion der Absender dieses Briefes und lieferte so etwas wie das Motiv, das hinter der Aufgabe der Post steckte: „Wir, die Mitarbeitenden des Hilfswerks Helvetas, sind empört und fühlen uns verpflichtet", deshalb schreiben sie diesen Brief.

Nach einer zweiten, für viele vielleicht näherliegenden Deutung, die offenbar auch von Bleisch in Anspruch genommen wird, umfasst der Kreis derer, die unter die Extension des Indexes ‚uns' fallen, potenziell alle Adressaten des Werbebriefes.[71] Der Satz wäre dann als Appell, vielleicht als Kohortativ aufzufassen. Würde der Satz als Kohortativ aufgefasst, erschlösse sich seine Bedeutung nur darüber, dass seine pragmatische Dimension in Rechnung gestellt wird.[72]

Auf seinen Aussagegehalt reduziert wird der Satz zur reinen Behauptung, dass alle, die diesen Brief erhalten (und lesen), mit Empörung auf diese Zahlen reagieren und sich verpflichtet fühlen. Als Aussagesätze werden gemeinhin Sätze verstanden, die eine Behauptung über einen bestimmten Sachverhalt aufstellen und sich auf die allgemeine Form „dass dies und das der Fall ist" bringen lassen. Sie sind in der Regel wahrheitsfähig, wobei die Aussage dann wahr ist, wenn der behauptete Sachverhalt auch tatsächlich zutrifft. Im Fall unseres Ausgangszitats lassen sich die möglichen Tatsachenbehauptungen als deskriptive bzw. hypothetische Behauptungen formulieren:

a) Ist es tatsächlich der Fall, dass alle unter die Extension ‚uns' fallenden Elemente mit Empörung reagieren und (zugleich?) in der Pflicht stehen?
b) Reagieren einige nur mit Empörung, stehen aber nicht in der Pflicht?
c) Reagieren einige zuerst mit Empörung und stehen nicht zugleich (aber vielleicht später) in der Pflicht?
d) Reagieren einige gar nicht mit Empörung und stehen (dennoch) in der Pflicht?

Folgt man der Untersuchung von Bleisch, so scheint ein propositionales Verständnis des genannten Satzes das einzig ethisch bedeutungsvolle. Die Briefautoren behaupten eine Tatsache. Wenn gezeigt werden kann, dass die be-

---

[71] In einem dritten Sinne könnte ‚uns' auch beide bereits genannten Gruppen umfassen. Die interessanten Probleme hängen aber mit der zweiten genannten möglichen Extension von ‚uns' zusammen, weshalb ich diese kombinierte Variante außer Acht lasse.

[72] Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass selbstredend noch weitere Aspekte der Kommunikation in Betracht kommen. Will man sich am Kommunikationsquadrat von Schulz von Thun (1981: 25–30) orientieren, wären neben der aufgeführten Sach- und Apellebene auch noch die Beziehungs- und Selbstoffenbarungsebene in Betracht zu ziehen. Es ist in diesem Beispiel charakteristisch, dass die Legitimität aller anderen Ebenen von der Sachebene abhängen.

hauptete Tatsache – Bleisch reduziert freilich auf die zweite Behauptung bezüglicher der Pflichten – wahr ist, dann stehen tatsächlich alle Elemente von ‚uns' – nach Bleisch die Bürgerinnen und Bürger reicher Industrienationen – in der Pflicht zur Hilfe. Ich nehme an, dass im Hintergrund ein Verständnis steht, das mit der metaethischen Position des moralischen Realismus davon ausgeht, dass die Grundelemente der Moral (und damit auch der Moralphilosophie) wahrheitsfähige Urteile über moralische Sachverhalte stehen. Aufgabe einer normativen Ethik wäre es dann, wahre Urteile über moralische Sachverhalte zu entdecken oder zu ergründen. Der Weg zur Lösung dieser Aufgabenstellung ist dann eine Sache der Erkenntnistheorie.[73]

Es ist nun aufschlussreich zu sehen, was nach Bleisch mit der Verifikation oder Falsifikation der Behauptung bezüglich ‚unserer' Pflichten gewonnen wird: Der objektive Nachweis, dass die genannten individuellen Hilfspflichten zur Armutsbekämpfung bestehen, berechtigt nämlich nach Bleisch zu einer Konklusion der folgenden Art: „Kommen jene […] ihren Pflichten nicht nach, sind sie nicht einfach hartherzig oder unsensibel, sondern begehen einen gravierenden moralischen Fehler"[74].

Hier begegnet nun in meinen Augen eine zweite Form eines problematischen Verständnisses der Aufgabe von Ethikerinnen und Ethikern, die mit der Trennung zwischen der Begründung von objektiven Sachverhalten auf der einen Seite (wie etwa Pflichten) und der Erfahrungsdimension der subjektiven Betroffenheit zusammenhängen, aber zu anderen Konsequenzen führt als bei Rippe: Erstens ist die vorliegende Trennung zwischen einem ‚dichten Begriff' wie Hartherzigkeit, der ein bestimmtes Verhalten bezeichnet, und der Qualifikation von Handlungen oder deren Unterlassungen eigenartig und scheint derselben Konfusion zu unterliegen, wie sie bei Rippe gefunden wurde. Ist es denn nicht gerade und nichts anderes als hartherzig, wenn jemand auf die Konfrontation mit Not und Elend nicht mit dem Impuls reagiert: „Hier muss doch etwas getan werden!" und sodann zu entsprechenden Handlungen schreitet? Wenn der Satz „es ist nicht nur hartherzig, sondern auch moralisch falsch" nicht tautologisch sein soll (was die von Bleisch verwendete Syntax nahelegt), so muss das Urteil „x ist moralisch falsch" gegenüber dem Urteil „x ist hartherzig" einen inhaltlichen Mehrwert oder zumindest einen inhaltlichen Unterschied bezeichnen. Nach dieser Auffassung wäre die Frage „Gibt es denn auch moralisch richtige Hartherzigkeit?"

[73] Mit Stanley Cavell ist der Hinweis erlaubt, dass die hier von Bleisch exemplarisch vor Augen geführte einseitige Fokussierung auf die behauptete Tatsache als letztlich aporetische Lösungsstrategie des erkenntnistheoretischen Skeptizismus aufgefasst werden kann, der die offenbar wahrgenommene Distanz zwischen den Absendern der Aussage und der Empfängerin über die Suche nach einer objektiv abgesicherte Wissensgrundlage überbrücken will. Vgl. dazu unten Teil D, Kapitel 3.2.

[74] Bleisch (2010: 14).

durchaus sinnvoll und berechtigt. Zweitens mag es gewiss Menschen geben, die sich in ihrer Ansicht, dass das Unterlassen von Unterstützungsleistungen für Menschen in Not auch in weit entfernten Gegenden nicht hinnehmbar ist, bestätigt fühlen und sich im Recht wähnen, wenn sie anderen in solchen Fällen moralisches Fehlverhalten vorwerfen. Bernard Williams hat diese Form von „Beschuldigung" (blaming)[75] als typisches Merkmal einer irreführenden Deformation ethischen Denkens bezeichnet, die die Ethik auf das beschränkt, was er das „Moralsystem" nennt[76] und nach seiner Auffassung eng mit der auch bei Bleisch vorausgesetzten an Kant orientierten deontologischen Auffassung von Ethik zusammenhängt, die der Ethik die Aufgabe zuschreibt ein System allgemeiner Pflichten zu etablieren und zu begründen. Gewiss ist diese Arbeit aus achtenswerten Motiven geschrieben. Es stellt sich allerdings der Eindruck ein, dass das psychologische Motiv der Konzeption der Ethik darin gründet, über die Begründung von Pflichten eine Rechtfertigung zur Anprangerung moralischen Fehlverhaltens zu liefern.

3.3. Die Gefahr des Intellektualismus

Ich möchte nun anhand der Arbeit von Bleisch noch auf einen dritten problematischen Punkt aufmerksam machen, der mit dem in dieser Auffassung von Ethik implizierten Glauben an die Macht der Erkenntnis zusammenhängt:[77] Solange unklar sei, so wird behauptet, welche individuellen Pflichten

---

[75] Vgl. WILLIAMS (1985: 197) bzw. dt. WILLIAMS (1999: 246).

[76] Vgl. WILLIAMS (1999: 242–272).

[77] Wenn ich recht sehe, ist das Vorgehen von Bleisch gewissermaßen als Umkehrung von Einsichten der metaethischen Position des moralischen Realismus zu verstehen. Diese metaethische Position zeichnet sich durch drei grundlegende Annahmen aus:

Die ontologische These, dass es analog zu Tatsachen der Naturbeschreibung so etwas wie moralische Tatsachen gibt, die unabhängig von den über sie geäußerten Meinungen bestehen, also objektive Realität haben (ontologischer Realismus)

Die semantische These, dass wahre moralische Urteile moralische Tatsachen in zutreffender Weise beschreiben bzw. wiedergeben und mithin wahrheitsfähig sind (linguistische Referenztheorie)

Die epistemologische These, dass die propositionale Wahrheit moralischer Urteile menschlicher Verstandeserkenntnis zugänglich und also eine Form von Wissen ist (moralphilosophischer Kognitivismus)

Handlungstheoretisch wird damit in der Regel auch erstens eine normative Dimension verbunden, insofern die Einsicht in wahre moralische Sachverhalte als gute Gründe gelten, in einer bestimmten Weise zu handeln, und zweitens sollen moralische Tatsachen in der Weise motivational wirksam sein, dass diejenige, die das Bestehen eines bestimmten Sachverhalts (in einem moralischen Urteil) erkannt hat, auch motiviert ist, entsprechend zu handeln.

Bleisch scheint nun gerade den umgekehrten Weg einzuschlagen: Nur wenn der Nachweis erbracht wird, dass objektive Gründe gegeben sind, ist es in einer bestimmten Situ-

denn tatsächlich bestünden, bestehe die akute Gefahr, dass Menschen in Notsituationen keine Hilfe erführen[78], wie in Anlehnung an Stefan Gosepath suggeriert wird:

„Die moralphilosophische Unklarheit [darüber, was jeder und jede Einzelne zu tun hat, BB.] stellt sich uns als ein Problem, weil jeder gerne selber für sich Klarheit darüber haben möchte, zumindest, wenn er intellektuell aufgeklärt und redlich ist, was er eigentlich angesichts von Menschen in Notlagen tun sollte. Zudem besteht, solange die moralphilosophische Frage nicht geklärt ist, die Gefahr, dass zwar alle die Notlage beklagen, aber unter Umständen niemand (effektiv) hilft. Die intellektuelle Unklarheit führt so zu praktischer Apathie, die das Elend der Notleidenden noch vergrößert."[79]

Dieses Zitat, das Bleisch affirmierend aufnimmt, legt eine Auffassung nahe, wonach es intellektuell unredlich wäre, angesichts der Notlage von Menschen sich nicht zuerst darüber zu versichern, ob ihnen tatsächlich geholfen werden sollte. Intellektuell redlich wäre hingegen, zunächst zu klären, ob ich denn angesichts einer Notlage überhaupt zur Hilfe verpflichtet bin. Die emotionale Reaktion der Empörung kann dafür offenbar keinen verlässlichen Hinweis liefern – denn Empörungen und ähnliche affektive Reaktionen sind ja rein subjektiv und damit zufällige, jedenfalls keine zuverlässigen Handlungsmotive. Gegenstand der Ethik oder Moralphilosophie dürfen nicht derartig kontingente Phänomene sein, sondern objektive Tatsachen, die der Hinterfragung, Begründung und Rechtfertigung zugänglich sind – wie die Behauptung der Briefautoren, wir seien zur Hilfe verpflichtet.

Folgerichtig schreitet die Untersuchung nämlich fort in der Suche nach objektiven Sachverhalten, in denen die behaupteten Pflichten begründet sein könnten („individuelle Pflichten angesichts der Weltarmut zu begründen, ist das Vorhaben dieses Buches"[80]), und findet sie darin, dass wir (die BürgerInnen reicher Nationen) strukturell und institutionell über Handels- und Verkehrsbeziehungen mit den BewohnerInnen von ärmeren Ländern verflochten sind und diese Verflechtung offenbar mit dafür verantwortlich ist, dass Armut und Elend weiter fortbestehen. Zugrunde liegt offenbar eine Auffassung, wonach das Bestehen von individuellen Pflichten gegenüber den von Armut Betroffenen davon abhängt, dass es einen objektiv ausweisbaren funktionalen Zusammenhang zwischen „ihnen" und „uns" gibt, und sofern es eine solche funktionale Verbundenheit gibt, vermittels deren „unser" Han-

---

ation „intellektuell redlich" zu handeln. Auch hier scheint es durchaus möglich zu behaupten, es ist intellektuell unredlich, Menschen in Notlage zu helfen.

[78] Wenn die Klärung individueller Verpflichtung aber jedes Mal das Abfassen einer philosophischen Promotionsarbeit voraussetzt, stellt sich freilich die Frage, ob nicht andere Faktoren doch stärker dazu angetan sind, hilfsbedürftigen Menschen die notwendige Hilfe zu verwehren.

[79] Gosepath (2007: 214) aufgenommen von Bleisch (2010: 20 u. 209).

[80] Bleisch (2010: 10).

deln die Umstände „ihres“ Lebens mitbeeinflusst, ist auch die Behauptung von Pflichten objektiv gerechtfertigt (oder ist zumindest rechtfertigbar) und nicht bloß Ausdruck subjektiver Meinung.[81]

Aufschlussreich ist diese Auffassung in Hinblick auf die Frage, worum es in der Ethik geht: Demnach ist es moralisch offenbar unproblematisch oder zumindest weit weniger problematisch, gegenüber dem Elend der Armut unsensibel oder hartherzig zu sein. Werden aber die nun offenbar objektiv ausgewiesenen Pflichten nicht befolgt, so kann man mit Recht behaupten, diese Person begehe einen gravierenden moralischen Fehler. Diese offenbar vollständige Trennung zwischen allen Bereichen der individuell-subjektiven moralischen Sensibilität und der an Allgemeinheitsstandards orientierten Objektivität der Rechtfertigung kommt im Schlussabschnitt von Bleischs Untersuchung in einer weiteren Form zum Ausdruck. Die Untersuchung hatte ja gezeigt, dass aufgrund der weltwirtschaftlichen und politischen Verflechtung tatsächlich individuelle Pflichten gegenüber den Ärmeren der Welt bestehen (diesen Bereich bezeichnet die Autorin auch als den Bereich der Sozialethik):

> „Die Sorge, die dagegen bestehen bleibt, ist die Individualethik. Es ist angesichts der Bilder und Zahlen von extremer Armut, mit denen wir konfrontiert werden, schwierig, diese individualethische Perspektive begründet und gerechtfertigt aufzugeben, solange entsprechende Institutionen fehlen und die ideale Welt noch nicht Realität geworden ist. Vielleicht sollten wir diesen Blick auf die extreme Armut und das menschliche Leiden, das mit ihr einhergeht, auch gar nicht ablegen. Letztlich ist es dieser Blick, […] der die Debatte um Weltarmut und Ethik motiviert und inspiriert“[82].

Diesem Schlusswort scheint eine Auffassung von Ethik zugrunde zu liegen, wonach es die Aufgabe der Ethik ist, mittels objektiver Begründung Instrumente wie die von der Untersuchung aufgezeigten Individualpflichten zu finden, die dazu angetan und hilfreich scheinen, die Gründe und Ursachen dessen zu beheben, was uns zur Suche nach entsprechenden Instrumenten antreibt – nämlich Emotionen wie die Betroffenheit oder Empörung, die der Brief auslöst. Verkürzt, aber m.E. treffend wiedergegeben, heißt das: Gäbe es keine Armut mehr in der Welt (wäre die ideale Welt Realität geworden), könnten wir „die individualethische Perspektive“, „diesen Blick auf die extreme Armut und das menschliche Leiden“ ruhigen Gewissens ablegen.

In diesen Schlussworten kommt in eklatanter Weise zum Ausdruck, was m.E. als Phänomen einer gerade für die akademische Ethik spezifischen intellektualistischen Selbstentfremdung bezeichnet werden kann: Es wird zugestanden, dass ein bestimmter Blick, eine bestimmte Art und Weise, die Welt

---

[81] Man mag im theoretischen Hintergrund leicht die parallele Annahme der klassischen Epistemologie erkennen, wonach Wissen ‚gerechtfertigte wahre Meinung‘ sei. Die wiederum bereits klassische Kritik an dieser Auffassung formulierte Gettier (1963).

[82] Bleisch (2010: 210).

zu sehen und von der Armut und dem Leid affiziert zu sein, überhaupt erst die Auseinandersetzung mit der Armut motiviert. Zugleich scheint diese Weise des Affiziert-Seins suspekt, weil subjektivistisch und muss deshalb der objektiven Begründung zugeführt werden, wenn ihm irgendeine ‚intellektuell redliche' und deshalb ‚ethische' Bedeutung zugestanden werden können soll. Könnte man keine entsprechenden objektiven Gründe finden, die die ‚Legitimität' dieser Weise des Affiziert-Seins rechtfertigen können, müsste oder dürfte man diese Gefühle ohne schlechtes Gewissen aufgeben.[83] Ich möchte behaupten, dass gerade diese Trennung Ausdruck der *kognitiven Hemianopsie* ist, die Eleonore Stump beschreibt: „Its intellectual vision is occluded or obscured […], especially for the part of reality that includes the complex, nuanced thought, behavior, and relations of persons. The deficit will perhaps be undetectable in work on modal logic or philosophy of mathematics, but in any issues where the interactions of persons make a difference it is more like to be in evidence. Personal relations, however, are at the heart of certain philosophical problems"[84] – und zwar in erster Linie jenen der Ethik oder der Moralphilosophie.[85]

4. Die neuzeitliche Herausforderung desengagierter Vernunft

Ich habe oben mit Stichworten wie Institutionalisierung, Professionalisierung, ethische Expertise, ungeklärte Grundlagen in Anwendungsfragen sowie mit exemplarischen ‚Biopsien' zum Selbstverständnis von Ethikerinnen und Ethikern versucht zu umreißen, in welcher Situation sich die Ethik als akademische Disziplin in der Gegenwart befindet, und beispielhaft aufzuweisen versucht, dass die akademische Ethik dabei mitunter problematischen Auffassungen und Selbstzuschreibungen unterliegt. Wie eingangs angedeutet, bin ich der Auffassung, dass die oben beschriebenen Phänomene und Auffassungen miteinander verbunden sind und einander gegenseitig beein-

[83] Es ist mir freilich nicht klar, wie man sich spontan affektiver Reaktionen entledigen könnte – es sei denn durch medikamentöse Behandlung oder gewisse Meditationspraktiken, die auf die Befreiung des Geistes von allen Leiden und Leidenschaften zielen, wie sie etwa in bestimmten Formen des Buddhismus gepriesen werden. Ein in diesem Sinne ‚tugendhafter' Charakter wäre dann offenbar einer, der nur solche Emotionen zulässt, die den Filter des Intellekts unbeschadet passiert haben. – Es ist mir allerdings schleierhaft, was eine ‚intellektuelle Emotion' anderes sein soll als eine Chimäre (wie etwa Kants apriorisches Gefühl der Achtung).

[84] Stump (2010: 25).

[85] Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem in diesem Beispiel wirksamen problematischen Intellektualismus verweise ich auf das Kapitel zu Cavell (Teil D Kapitel 3.2.).

flussen. Die Art und Weise, in der wir über Ethik oder Moral reden, in der uns etwas als ‚ethisches Problem' erscheint, was als ‚moralische Frage' gelten darf und was nicht, ist bestimmt von meist nicht explizit artikulierten Hintergrundannahmen unserer historisch gewachsenen Kultur, wie es die Begriffe des ‚Dispositivs' oder der ‚inescapable frameworks' andeuten.

Dass und in welcher Art die gegenwärtige Auffassung von Ethik und Moral zu problematischen Verkürzungen führt, ist eine Behauptung, die ich in den ersten drei Teilen dieser Studie (A., B. und C.) zu plausibilisieren versuche. Ich werde mich im Laufe der Arbeit weitestgehend auf philosophische Diskussionen beziehen. Die thematisierten Fragen nach der Möglichkeit und der angemessenen Form von Ethik sind aber auch für jede theologische Ethik von grundlegender Bedeutung, insofern auch sie nicht umhinkommen wird, ihren eigenen Sprach- und Begriffsgebrauch vor dem für sie geltenden Horizont von Selbstverständlichkeiten zu reflektieren wie jede philosophische Ethik. Um zu unterstreichen, dass der angedeutete Problemkomplex, der das Thema dieser Studie ist, durchaus auch im theologischen Kontext wahrgenommen wird, sei deshalb exemplarisch auf zwei Stimmen verwiesen: Gerhard Ebeling und Johannes Fischer.

4.1. Krisenwahrnehmung in theologisch-ethischer Perspektive

Mit Johannes Fischer sei auf eine aktuellere Position verwiesen, die sich in der Kritik an der gegenwärtigen Lage der akademischen Ethik selten zurückgehalten hat und sich gerade durch von ihm konstatierte Phänomene wie Begründungsdogmatismus, bestimmte Formen von Moralismus und insbesondere die Blindheit gegenüber der Bedeutung von Emotionen in der akademischen Ethik zum Widerspruch provoziert sah. Wenige haben die gegenwärtige akademische Moralphilosophie und die von denselben Problemen betroffene theologische Ethik denn auch in so grundsätzlicher Weise der Kritik unterzogen wie der emeritierte Zürcher Ethiker. In seinen Augen führe gerade die Entwicklung der Angewandten Ethik zu einer problematischen Standardisierung der „Fragestellungen, Begriffe und Methoden“[86] der Ethik sowie zu einer in der Regel unhinterfragten Auffassung, wonach der Ethik „die Aufgabe der rationalen, d.h. argumentativen Begründung moralischer Urteile“[87] zukomme, die schließlich mit einer ebenso problematischen Etablierung eines eigenen Expertentums einhergehe:

„Die Professionalisierung einer Disziplin vollzieht sich über die Etablierung bestimmter Standards, die Fragen betreffen wie jene, was Gegenstand dieser Disziplin ist, wie sie sich nach innen untergliedert und nach außen von benachbarten Disziplinen abgrenzt und

[86] Fischer (2011a: 192).
[87] Fischer (2011a: 192).

mittels welcher Begriffe und Methoden sie zu ihren Erkenntnissen und Urteilen gelangt. Dies steht in Verbindung mit der Ausbildung und Rekrutierung von Personen, die sich diese Standards zu eigen machen und sie als maßgebend erachten für die sachgemäße Wahrnehmung dieser Disziplin. Das verhält sich im Fall der Ethik nicht anders als in anderen Disziplinen."[88]

Problematisch an dieser Entwicklung ist für Fischer, dass

„die grundlegenden philosophischen Fragen, mit deren Beantwortung Weichen für das Verständnis der Ethik gestellt werden, keine Stolpersteine mehr darstellen und daher auch nicht im Fokus der Wahrnehmung des Faches stehen, weil sie beantwortet zu sein scheinen. Ethikerinnen und Ethiker fungieren dann als Expertinnen und Experten ihrer Disziplin, die deren Begriffe und Methoden zu handhaben verstehen. Die in ihrer Zahl kaum noch überschaubaren Einführungen in die Ethik oder in bestimmte Bereichsethiken locken mit dem Versprechen, solches Expertenwissen zu vermitteln."[89]

Wie später noch ausführlicher zu zeigen sein wird, wirft Fischer der akademischen Ethik vor, auf diese Weise einer Desorientierung im ethischen Denken Vorschub zu leisten.[90]

Gerhard Ebeling seinerseits meinte bereits Anfang der 1960er Jahre nicht nur eine Krise der Ethik als Disziplin, sondern eine „Krise des Ethos"[91] als grundlegender menschlicher Erfahrungsdimension ausmachen zu können. Mit diesem Stichwort diagnostizierte Ebeling für seine Gegenwart eine krisenhafte Entfremdungserfahrung. Diese Krise sei (selbst für den Theologen) viel besorgniserregender als die disziplinäre Verselbständigung der (akade-

---

[88] Fischer (2010: 9).

[89] Fischer (2010: 9).

[90] Fischer kann sehr konkret benennen, in welchen Fragen die gegenwärtige akademische Ethik einen Irrweg beschritten hat. Falsch ist in seinen Augen (2012: 69 f.), „1. dass im Mittelpunkt der Moral moralische Urteile stehen und dass dementsprechend die moralische Orientierung eine Orientierung an moralischen Bewertungen ist, weshalb der Ethik die Aufgabe zukommt, als Regelethik Kriterien für die moralische Bewertung von Handlungen zu entwickeln und zu begründen; 2. dass moralische Urteile mit einem diskursiven Anspruch auf allgemeine Geltung verbunden sind, mithin dieser Anspruch zu den Kennzeichen moralischer Urteile gehört; 3. dass in Anbetracht der Irrtumsanfälligkeit der moralischen Intuition bzw. Erfahrung das Kriterium für moralische Wahrheit in deren rationaler, d.h. argumentativer Begründung liegt; 4. dass sich moralische Konflikte rational im Sinne argumentativer Rationalität entscheiden lassen; 5. dass Emotionen nichts zur moralischen Erkenntnis beitragen, da diese es mit Gründen und nicht mit Gefühlen zu tun hat; 6. dass der Narrativität allenfalls ein heuristischer Wert zukommt, dass sie aber aufgrund ihres Manipulationspotentials keine Erkenntnis moralischer Wahrheit verbürgen kann; 7. dass moralische Erkenntnis sich in Gestalt der Subsumption von Einzelnem unter die Allgemeinheit von Regeln und Prinzipien vollzieht; 8. dass die Ethik demselben Paradigma wie die theoretischen Disziplinen folgt und dass sie dementsprechend nicht das moralische Denken zu ihrem Gegenstand hat, sondern vielmehr die Moral als etwas, das diesem Denken vorgegeben ist und woran sich dessen Richtigkeit bemisst."

[91] Ebeling (1960: 6 f.).

mischen) Ethik von der Theologie im Zuge der Aufklärung: Aufgrund der Orientierungslosigkeit, der Pluralisierung und Individualisierung der Gesellschaft sei Ebeling zufolge eine Krise des Ethos zu konstatieren, die sich in einer höchst besorgniserregenden Emanzipation *nicht von der Ethik* als akademischer Disziplin, sondern *vom Ethischen* als einer grundlegenden anthropologischen Erfahrungsdimension manifestiere. Da das *Ethische* es mit Fragen des Letztgültigen und Grundlegenden im Leben zu tun habe, sei diese Krise von fundamentaler Bedeutung, weil mit dem Ethischen das Menschsein selbst auf dem Spiel stehe.[92] Die Ursachen dieser Krise meint Ebeling in verschiedenen Formen der Technisierung, Automatisierung und Rationalisierung ausmachen zu können, durch die unsere Vorstellungen von zwischenmenschlichen Beziehungen und unsere grundlegenden Orientierungsbegriffe eine tiefgreifende Transformation erfahren würden. Ich möchte diese Diagnose nun nicht unkritisch einfach affirmieren.[93] Aber statt sie bloß als Zeugnis einer allmählich untergehenden Vorkriegsgesellschaft abzutun, scheint es mir attraktiver, Ebelings Text als Stichwortgeber für eine nicht bloß momentane, sondern permanent latente Krisenlage ethischen Denkens wahr und ernst zu nehmen.

4.2. Unvermeidliche Rahmenbedingungen

Die Entfremdung, von der Ebeling spricht, scheint mir eine latente Gefahr für das Denken zu sein, deren Erkundungen beanspruchen dem ‚Ethischen' als grundlegender anthropologischer Erfahrungsdimension verpflichtet zu sein. Die Verführung des Denkens ist m.E. aber nicht bloß auf den akademischen Bereich beschränkt, sondern hier vielleicht aufgrund der herrschenden wissenschaftlichen Standards besonders akut.

„Der desengagierte Akteur hat eine Haltung eingenommen, die ein für alle Mal gültig sein soll; er hat mit der Religion und dem Aberglauben gebrochen und Widerstand geleistet gegen die Schmeicheleien jener gefälligen und verklärenden Weltanschauungen, die die

---

[92] Vgl. Ebeling (1960: 7).

[93] Ansatzpunkte für eine Hermeneutik des Verdachts bieten sich zahlreiche, angefangen vom Hinweis auf die offenkundig tiefgreifenden Veränderungen der europäischen Nachkriegsgesellschaft, in deren Zuge naheliegenderweise auch althergebrachte Gewohnheiten und Traditionen sich wohl relativ stark veränderten, was den Eindruck der Entfremdung als wenig überraschende Artikulation eines Unbehagens erscheinen ließe. Angesichts der radikalen Gesellschaftstransformation am Ende des Jahrzehnts, an dessen Anfang jener Text erschien, wäre es eine bequeme und nachvollziehbare Reaktion, diesen Text als Zeugnis derjenigen Seite zu verorten, die sich im Kulturwandel (oder Kulturbruch) der späten 1960er Jahre so grundlegend und radikal in Frage gestellt sah.

nüchterne Realität der Situation des Menschen in einer entzauberten Welt vertuschen. Seine Einstellung ist die Einstellung der Wissenschaft. Die Richtung seines Lebens steht fest, wie wenig es ihm auch gelingen mag, es zu beherrschen. Und daraus erwächst ihm eine Quelle von tiefer Befriedigung und Stolz."[94]

Derartige Objektivierungstendenzen zeigen sich aber insbesondere und vielfach in problematischerer Weise in Verbindung mit einer immer expansiveren Kommodifizierungsdynamik. So ließe sich etwa mit Michael Sandel argumentieren, dass die zunehmende „Kommerzialisierung aller Lebensbereiche"[95] letztlich die Bereitschaft voraussetzt, Lebensdimensionen, die sich dadurch auszeichnen, dass wir in sie subjektiv und personal eingebunden sind (wie Gesundheit, Familienleben, Kunst, Bürgerpflichten u.a.), zu verobjektivieren und über Bepreisungen marktförmig zu gestalten. Die instrumentelle Rationalität der Kommodizifizierungsdynamik einer Marktwirtschaft, die sich immer mehr zur „Marktgesellschaft"[96] ausweitet, ist letztlich als eine spezifische Form der objektivierenden, d.h. der vergegenständlichenden Vernunft zu erkennen, die in der naturwissenschaftlichen Weltsicht operiert, wie sie Taylor der desengagierten Vernunfttätigkeit zuschreibt. Ebeling und Fischer treffen sich so in ihren Diagnosen zu problematischen Objektivierungstendenzen menschlichen Selbstverständnisses mit Charles Taylors Überlegungen zur Genese der modernen Identität, die mit einer charakteristischen Auffassung des modernen Selbst einhergeht:

„Dabei handelt es sich um das Ideal des desengagierten Selbst, das nicht nur die es umgebende Welt, sondern auch seine eigenen Gemütsbewegungen und Neigungen, Ängste und Zwangsvorstellungen zu objektivieren und dadurch eine Art von Distanz und kühler Gefasstheit zur erreichen vermag, die es ihm gestattet, ‚vernünftig' zu handeln. […] Vernunft wird jetzt […] im Hinblick auf Verfahrensweisen, also im Sinne der instrumentellen Leistungsfähigkeit, der Maximierung des angestrebten Werts oder der Widerspruchsfreiheit"[97] bestimmt.

Im Horizont von Taylors Studie über die ideengeschichtlichen und genealogischen Quellen des menschlichen Selbstverständnisses in der Moderne kann das bei Rippe und Bleisch vorhandene Bestreben, die Emotionen aus der Ethik auszuschließen oder zumindest der Beherrschung durch den Verstand zu unterwerfen, als Beispiel für eine von der Hintergrundvorstellung eines „desengagierten Selbst" bestimmten Auffassung der Ethik verstanden werden, die auch den Hintergrund der Objektivitätsideale heutiger Formen von Moralphilosophie im akademischen Kontext bildet. Die an naturwissenschaftlichen Methodenidealen orientierten Imperative der Wissenschaftlich-

---

[94] Taylor (1996a: 91 f.) mit geringfügigen Anpassungen der Übersetzung auf Grundlage von Taylor (1989: 46).

[95] Sandel (2012: 15).

[96] Sandel (2012: 18).

[97] Taylor (1996a: 47 / 1989: 21).

keit und die Standards akademischer Forschung leisten einer Intellektualisierung und Vergegenständlichung des Nachdenkens über Moral und personale Relationen Vorschub, der gerade die für das moralische Denken grundlegende Dimension subjektiven Involviertseins regelmäßig als erstes zum Opfer fällt.

C. Ethik in der Moderne: Theorie und Begründung von Moral(ität)

Einige weit verbreitete Auffassungen über die Aufgabenbestimmung und das Wesen der Ethik in der Moderne lassen sich als Bestreben zusammenfassen, angesichts der notorischen Ambivalenz und Pluralität von Werten und Normen, wie sie für moderne Gesellschaften kennzeichnend sind, zumindest im Bereich der Ethik mit den Mitteln der ‚reinen Vernunft', Sicherheit und Eindeutigkeit herzustellen.[1] Dabei lassen sich zwei grundlegende Aspekte ausmachen:

Erstens die Auffassung, dass der Ethik die Aufgabe zukommt, Moral rational, aus der Vernunft zu begründen. Das dahinterliegende Motiv ist in der Annahme zu sehen, dass nur eine (rein) rationale Begründung der Ethik den Erfordernissen kulturell pluraler Gesellschaften nach einem allgemein akzeptierbaren und damit universellen Code Genüge tun kann.

Zweitens die Auffassung, dass die Ethik deshalb ein zunächst theoretisches Unterfangen ist, wobei die Ethik den Status einer Theorie eines eindeutig benenn- und abgrenzbaren Gegenstandsbereiches (der Moral bzw. moralischer Sätze oder Urteile) einnimmt. Damit verbunden ist die mittlerweile etablierte Aufgabenteilung der Ethik in Metaethik (welche Sätze sind Sätze der Moral?), Normative Ethik (wie lassen sich derartige Sätze begründen?) und Angewandte Ethik (wie sind die begründeten Urteile und Prinzipien auf konkrete ‚Fälle' anzuwenden?) als drei aufeinander aufbauende Einzelbereiche der Ethik. Beide Auffassungen sind mit grundlegenden Problemen verbunden, wie in diesem Teil zu zeigen sein wird.

---

[1] Vgl. Baumann (1995).

1. Ethik als rationale Begründung von Moral

1.1. Die Aufgabe rationaler Begründung

Ein wesentliches Moment der in der akademischen Beschäftigung vorherrschenden Auffassung der Aufgabe von Ethik und des Verhältnisses von Moral und Moralität kommt der Begründung (univeral-)moralischer Urteile zu. Indem die Ethik sich darin bewährt, „dass sie unsere Praxis rational begründet“, versetzt sie uns auch in die Lage, „unsere eigene ethische Praxis besser zu verstehen und besser zu begründen“[2]. Die Wahrnehmung dieser Funktion erfordert, wie Birnbacher richtig festhält, tatsächlich einerseits eine gewisse Distanziertheit bzw. Distanznahme, andererseits auf Seiten der anhand ihrer Werte und Normen letztlich thematisierten Gesellschaft und ihrer institutionellen Ausgestaltung auch „ein gewisses Maß an Offenheit und Toleranz gegenüber Kritik und Infragestellung“[3]. Ethik wird so bestimmt als eine Praxis der kritischen Selbsthinterfragung der in einer Gesellschaft vorhandenen Werte und Normen, die soziales Handeln (mit-)bestimmen.

Offenbar beruhen das skizzierte Modell von Ethik und die Unterscheidung zwischen Moralphilosophie und Moral auf einer Idealvorstellung von Ethik als akademischer Disziplin, deren Legitimation letztlich darin besteht, zu einer allgemein akzeptierten Theorie der Moral gelangen zu können, wie die Physik beispielsweise nach einer allgemeinen Theorie der Elementarteilchen strebt.[4]

1.2. Ein neuzeitliches Paradigma

Mit der Durchsetzung der Überzeugung und Annahme, dass mit „Moral“ ein von den Diskurssphären des Rechts, der Theologie und der Ästhetik eigenständiger Bereich von Verhaltensregeln zu bezeichnen sei, wie sie sich seit dem 17. und 18. Jahrhundert durchsetzte, „wurde der Plan einer unabhängigen, rationalen Rechtfertigung der Moral nicht nur zu einem Anliegen einzelner Denker, sondern zu einer zentralen Frage der nordeuropäischen Kultur.“[5] Wenig überraschend gilt es deshalb im akademischen Kontext der Gegenwart als ausgemacht, dass ethische Fragen *Begründungs*fragen sind. Ethik als Reflexionstheorie der Moral hat es mit der Begründung von moralischen Verhaltensnormen zu tun. Unter den wertepluralen, säkularen Verstehensbedingungen der *Moderne* gestaltet sich diese Aufgabe vornehmlich als eine Aufgabe der *rationalen* Begründung. Kants Ethik ist der locus clas-

---

[2] Quante (2008: 15).
[3] Birnbacher (2007: 6).
[4] So zumindest Scarano (2011: 34 f.).
[5] MacIntyre (1995: 60).

sicus dieses Unterfangens, und zeitgenössische rationale Ethiken können deshalb als Versuche verstanden werden, Kants Projekt weiterzuführen. Dabei kommt dem Verständnis dessen, was in praktischen Kontexten als rationale Begründung gelten darf, also der Frage, was unter dem Begriff einer praktischen Rationalität zu verstehen ist, insofern kritische Bedeutung zu, als sich dadurch auch inhaltlich sehr unterschiedliche Verständnisse von praktischer Rationalität unter diesem gemeinsamen Typus subsumieren lassen. Eine rationale Ethik muss nicht eine deontologische Ethik sein, eine Identifikation rationaler Ethik mit deontologischer Ethik wäre irreführend. Das gemeinsame Grundmotiv rationaler Ethiken lässt sich vielmehr in der These formulieren: Eine unmoralische Handlung ist eine irrationale Handlung.[6] Eine moralische Handlung muss sich auf rationale Gründe stützen können und nur wenn sich rationale Gründe angeben lassen, kann eine Handlung moralisch sein. Rationalität ist damit zwar keine hinreichende, aber eine notwendige Voraussetzung moralischen Handelns.[7]

Die Frage nach der Begründung der Moral bzw. von moralischen Handlungen wird dabei in der Regel weitgehend parallel zu Fragen der Erkenntnis konzipiert. So wird mit dem Begriff der Begründung in der Regel gemeint, dass ein Grund anzugeben ist „für das Für-wahr-Halten von x bzw. für das Für-richtig-Halten von y“[8]:

---

[6] Vgl. Nida-Rümelin (1992: 154). Dabei muss das Prädikat ‚unmoralisch‘ nicht notwendigerweise im engen Sinne Kants verstanden werden. Nach Kant ist eine Handlung nur dann moralisch geboten, wenn sie den Kriterien seiner praktischen Rationalität entspricht, d.h. wenn sie den Maximentest des kategorischen Imperativs besteht. Bei Kant hat deshalb das Kriterium der praktischen Rationalität nicht bloß prüfenden, sondern auch begründenden Charakter.

[7] Mit der Etablierung der Moral als autonomen Bereich der Konfliktbewältigung und ihrer diskursiven Institutionalisierung in der Moderne ist freilich auch die Möglichkeit aufgekommen, diese Diskurs- und Handlungsform zurückzuweisen. Es gehört zu den bemerkenswerten Einsichten z.B. von Nietzsche und Kierkegaard in ihrer Art auf die Grenzen dieser Moral hingewiesen zu haben. Wie Cavell m.E. deutlich gesehen hat, ist ihre bleibende Einsicht „nicht notwendig, dass die Gültigkeit der Moral bezweifelt wird, wohl aber, dass ihre Fähigkeit, das Verhalten und den Charakter zu beurteilen begrenzt ist. Das meint Kierkegaard mit der ‚teleologischen Suspension des Ethischen‘ und Nietzsche, wenn er eine Position ‚jenseits von Gut und Böse‘ bestimmt. Was sie damit meinen, ist, dass es eine Position gibt, deren Vortrefflichkeit nicht zu bestreiten ist und die von Leuten eingenommen wird, die einfach abzutun wir nicht willens oder fähig sind, die aber moralisch gesehen als falsch bezeichnet werden müsste. Dies ist eines der Hauptthemen moderner Literatur: die Erlösung des Selbst durch die Zurückweisung der Moral.“ Cavell (1995: 439).

[8] Kuhlmann (2011: 319).

„In ähnlicher Weise [wie bei strittigen Tatsachenbehauptungen] wird auch eine moralische Begründung eine problematisch gewordene Handlungsweise in ein anderes Licht rücken, entweder entschuldigen, kritisieren oder rechtfertigen. […] Während die theoretische Kritik an irreführenden Alltagserfahrungen dazu dient Meinungen und Erwartungen zu korrigieren, dient die moralische Kritik dazu, Handlungsweisen zu ändern oder Urteile über sie zu berichtigen. […] Wenn ‚etwas tun sollen' impliziert, ‚gute Gründe' haben, etwas zu tun', dann müssen Fragen, die sich auf die Entscheidung zwischen normengeleiteten Handlungen, oder auf die Wahl von Handlungsnormen selber beziehen, ‚wahrheitsfähig' sein"[9].

Dabei wird in der Regel vorausgesetzt, dass 1. die Einsicht in die Wahrheit oder Richtigkeit einer Handlung eine notwendige Bedingung für diese Handlung ist, und dass 2. moralische Urteile wahrheitsfähige Urteile sind.[10] Die Suche nach der Wahrheit oder Richtigkeit einer Handlung kann dabei mit einer Intensität betrieben werden, wie sie Bernard Williams beobachtet hat:

„Bisweilen kann man selbst bei relativ geduldigen Autoren einen drängenden Unterton vernehmen, wenn sie nach einer Begründung oder Rechtfertigung der Moral fragen. Solange das ethische Leben oder (im engeren Sinne) die Moral nicht durch die Philosophie begründet werden kann, drohen uns, wie sie behaupten, Relativismus, Amoralismus und Unordnung. Sie stellen das Problem dann oft wie folgt dar: Wenn ein Amoralist ethische Erwägungen in Zweifel zieht und behauptet, es gäbe keinen vernünftigen Grund, den Anforderungen der Moral Folge zu leisten, *was können wir ihm dann sagen*?"[11]

1.3. Warum überhaupt moralisch sein?

Mit der Etablierung eines autonomen Moraldiskurses in der Moderne, der sich allein auf die Vernunft und damit auf die rationale Begründung stützen soll, ist ein weiteres charakteristisches Phänomen aufgetreten, das in der in meinen Augen für die Moderne typischen Frage „Warum moralisch sein?"[12] artikuliert wird, die sich bereits bei Plato in der *Politeia* findet. Die Fragestellung ist also nicht neu. Die Versuche, die sophistische These zu widerlegen, dass man besser ungerecht als gerecht sei, durchziehen, die Geschichte

---

[9] Habermas (1983: 61).

[10] Habermas geht freilich einen anderen Weg und lehnt die kognitivistische These der Wahrheitsfähigkeit zugunsten der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit als Kriterium der *Richtigkeit* ab.

[11] Williams (1999: 39).

[12] Diese Frage setzt in einem Stadium der gesellschaftlichen und individualpsychologischen Entwicklung ein, in der die Selbstverständlichkeit der gelebten Moral zerbricht. J. Piaget hat für diese Phase der Entwicklungspsychologie den Namen „postkonventionalistisch" geprägt, die dem der Adoleszenz entspricht. Ott (2001: 17): „Dies ist ein schwankendes Stadium des Moralbewusstseins. Die Kontingenz der vielen Moralen und die Kategorizität moralischer Forderungen stehen erfahrbar in einem irritierenden und scheinbar paradoxen Verhältnis zueinander. Es lassen sich unterschiedliche Reaktionsmodi oder Positionierungen aufweisen, die im Anschluss an diese irritierende Erfahrung möglich sind. Skepsis, Egoismus sowie die Suche nach höherstufigen Prinzipien".

der Philosophie. Die Frage stellt sich in der Moderne aber unter verschärften Bedingungen, insofern nun keine gemeinsame Hintergrundüberzeugung über den Kosmos oder den Naturzusammenhang als letzte metaphysische Rekursinstanz eine Begründung liefern kann.[13] Nach einer weit verbreiteten Auffassung kommt der Ethik (oder genauer: der Metaethik, wie die akademische Philosophie im 20. Jahrhundert differenzieren zu müssen meinte) die Aufgabe zu, auf diese Frage eine überzeugende Antwort zu liefern. Der zwischen den Weltkriegen in Oxford lehrende Moralphilosoph Harold Arthur Prichard reiht sich deshalb in philosophiegeschichtlich illustre Gesellschaft, wenn er in der Frage nach dem *Warum* moralischen Verhaltens geradezu die lebensweltliche Entstehungssituation der Ethik oder der Moralphilosophie erkennt:

> „Jedem, der, präpariert durch seine Erziehung, schließlich und endlich die Last der vielfachen Verpflichtungen des Lebens spürt, wird es irgendwann einmal lästig, ihnen nachzukommen, und er erkennt, dass es auf Kosten von Interessen geht. Wenn ihn so etwas beschäftigt, so wird er sich zwangsläufig die Frage stellen: ‚Gibt es wirklich einen Grund, warum ich so handeln soll, wie ich nach meiner bisherigen Überzeugung handeln sollte? Kann es nicht sein, dass ich die ganze Zeit über mit dieser meiner Überzeugung einer Täuschung unterlegen bin? Könnte ich nicht mit gutem Recht einfach darauf schauen, dass es mir gut geht?' Doch da er wie Glaucon das Gefühl hat, dass er irgendwie schließlich doch in dieser Weise handeln sollte, verlangt er einen *Beweis* dafür, dass dieses Gefühl richtig ist. M.a.W., er fragt, ‚*Warum* soll ich diese Dinge tun?' und seine und unsere Moralphilosophie ist ein Versuch, darauf eine Antwort zu geben, d.h. durch einen Reflexionsprozess einen Beweis für die Wahrheit dessen zu liefern, was er und wir vor jeder Reflexion unmittelbar oder ohne Beweis geglaubt haben."[14]

Es bestehen freilich sehr viele Möglichkeiten, diese *Warum*-Frage zu verstehen. Wobei die hier dem modernen Glaucon, nennen wir ihn Klaus, durch Prichard unterstellte nur eine mögliche Variante ist. Klaus fragt: „Warum soll ich tun, was ich vermeintlich tun soll?" bzw. „Muss ich wirklich tun, was

---

[13] So zumindest wird die Differenz zwischen antiker und moderner Ethik meist erzählt, u.a. auch von Taylor (1989: 21). Wie später, in Gadamers und McDowells Aristoteles-Rezeption noch zu sehen sein wird, ist eine der bedeutenden theoriearchitektonischen Entscheidungen von Aristoteles gerade darin zu sehen, dass er die platonische Forderung nach einer Begründung der Ethik in der Metaphysik nicht übernahm. Gerade in dieser für das moderne Denken charakteristischen Fundierungsforderung scheint allerdings eine der hermeneutischen Schwierigkeiten zu liegen, die praktische Philosophie des Aristoteles in ihrer Eigenständigkeit wahrzunehmen. Vgl. McDowell (1998: viif.). Im Übrigen sei darauf hingewiesen, dass auch Kants Moralphilosophie die praktische Vernunft gerade nicht in der theoretischen Vernunft gründen ließ. Eine derartige Begründung war für Kant gar nicht notwendig. Denn dass das Sittengesetz gilt, war eine für ihn noch *selbstverständliche* Voraussetzung. Auch die praktische Philosophie ist zuerst kritische Philosophie – als Bestimmung der Grenzen der praktischen Vernunft und als Bestimmung der Kriterien vernunftkonformer Moralität.

[14] Prichard (1974: 61 f.).

scheinbar von mir gefordert wird?“ So wie Prichard es darstellt, mag die Frage in gewissem Sinne Ausdruck eines Protests gegen als lästige erfahrene und/oder mit den eigenen subjektiven Präferenzen konfligierenden Forderungen erscheinen. Insofern Klaus weiß oder eine Ahnung hat, was Sitte und Moral von ihm verlangen, kann er als Teilnehmer an einer Weise der Lebensführung verstanden werden, die in einem sehr unspezifischen Sinne als Lebensform der Moral oder der Ethik bezeichnet werden darf. Der Anlass seiner Frage ist die Kollision seiner persönlichen oder subjektiven Interessen mit dem, was er als objektiven Anspruch der Moral erkennt. Als objektiv soll der an ihn herantretende Anspruch im zunächst basalen und weiten Sinne verstanden sein, dass seine Geltung als vom Adressaten und seiner diesbezüglichen Meinung oder Einstellung unabhängig unterstellt wird. Es sind nun unterschiedliche Formen des Verhaltens gegenüber dieser an den Fragenden gerichteten Forderung denkbar, die eine breite Vielfalt qualitativ und graduell unterschiedlicher Bedeutungen der *Warum*-Frage eröffnen. Um einige Varianten kenntlich zu machen und dadurch das Spektrum unterschiedlicher Richtungen, wie die *Warum*-Frage verstanden werden kann, zu konturieren, ist die von Bayertz[15] vorgeschlagene Typisierung durchaus hilfreich. Ich möchte die Dinge nicht ins Uferlose gleiten lassen und deshalb lediglich ergänzend auf zwei weitere Varianten hinweisen.[16]

Wenn der Fragesteller aufgrund des Interessenkonfliktes nach Orientierung sucht und diese Orientierung in einer rationalen Begründung zu finden können meint, so ist er als *moralischer Skeptiker* aufzufassen. Nach Bayertz zeichnet sich der moralische Skeptiker dadurch aus, dass er grundsätzlich bereit wäre, „moralisch zu handeln, *wenn* er nur wüsste, was moralisch richtig ist.“[17] Er bezweifelt nicht notwendigerweise, dass moralische Probleme überhaupt rational entschieden werden können. So verstanden ist der moralische Skeptiker deshalb als einer an der moralischen Lebensform Partizipierender zu sehen, der nach einer diesem Diskurs internen Begründung für ein bestimmtes Verhalten verlangt. Er *möchte* sich moralisch verhalten, *weiß aber nicht*, welches Verhalten als das moralisch Richtige anzusehen ist. Insofern zielt seine Frage auf die Behebung eines subjektiven Erkenntnisdefizits durch das Mittel der Begründung. Seine „Skepsis“ ist eine moral-interne Skepsis: Ist das, was zu tun ich als von mir gefordert ansehe, *tatsächlich* auch von mir gefordert?

Als *Amoralisten* bezeichnet Bayertz eine Person, die die Frage in der folgenden Art versteht: „Warum soll ich moralisch sein, wenn es mir nichts

---

[15] Bayertz (2004).

[16] Für eine ausführlichere Darstellung und eingehende Diskussion der unterschiedlichen Verstehensmöglichkeiten, die notabene auch davon abhängen, wer die Frage mit welcher Absicht und vor welcher Hintergrunderfahrung stellt, vgl. Bayertz (2004).

[17] Bayertz (2004: 23).

nützt?"[18]. Es mag hilfreich sein, diese Figur (gegenüber Bayertz) präzisierend als *kognitivistischen* Amoralisten von einem *nonkognitivistischen* Amoralisten zu unterscheiden: Während der *kognitivistische Amoralist* die Möglichkeit moralischer Erkenntnis nicht grundsätzlich in Frage oder Abrede stellt, sondern anhand eines der Moral gegenüber externen Maßstabs bezweifelt, dass es in seinem Interesse wäre, moralisch zu handeln, bestreitet der *nonkognitivistische Amoralist* grundsätzlich, dass es überhaupt hinreichende Gründe (im Sinne von im argumentierenden Diskurs erörterbaren Einsichten) für moralisches Verhalten gibt oder geben kann.

Der *kognitivistische* Amoralist verhält sich amoralisch, weil seiner Auffassung nach die Moral seinen Interessen widerspricht. Stellt er die Frage, so verweist sie auf einen Zielkonflikt und wird zur rhetorischen Frage: „Warum sollte ich moralisch sein, wenn es mir offensichtlich nur Nachteile einbringt?" Würde man ihn davon überzeugen können, dass er im Irrtum ist und moralkonformes Verhalten durchaus mit seinen Interessen in Übereinstimmung steht, würde er, sofern er sein Handeln weiterhin rational nach dem, was er als seine Interessen ansieht, ausrichtet, sein amoralisches Verhalten zugunsten eines moralkonformen Verhaltens aufgeben.[19] Entscheidend sind aber letztlich seine Interessen und der Aufweis, dass es moral-externe Gründe gibt, moralkonform zu handeln. Dem kognitivistischen Amoralisten fehlt eine extrinsische Motivation, die es aber prinzipiell geben könnte.

Der *nonkognitivistische* Amoralist steht an einer anderen Stelle. Ihm zufolge ist es nicht möglich, rational einsichtige Gründe für moralkonformes Verhalten zu liefern. Das kann unterschiedliche Gründe haben: Denkbar wäre, dass er eine scharfe Disjunktion zwischen rationalen Gründen und moralischem Verhalten annimmt, wie dies etwa der Position des Emotivismus entspräche. Der Versuch einer rationalen Begründung moralischen Verhaltens muss ihm ebenso sinnlos erscheinen wie die Frage überhaupt.[20] Al-

[18] Bayertz (2004: 23).

[19] Er wird sich aber auch in diesem Fall der gelingenden Überzeugung nicht aus moralischen Gründen moralkonform verhalten, sondern weiterhin deshalb, weil moralkonformes Verhalten seinen eigenen Interessen entspricht. Folgt man der Auffassung Kants in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dass *pflichtgemäßes* Handeln und Handeln *aus Pflicht* in einem disjunkten Verhältnis stehen, so wäre ein aus individuellen Interessen heraus moralkonformes Verhalten zwar als *pflichtgemäß*, aber nun gerade nicht als moralisches Verhalten zu verstehen. Vgl. insbesondere Kant (*GMS*: 396–398).

[20] Der nonkognitivistische Amoralist verhält sich amoralisch, weil er nicht einsieht, warum er sich moralisch verhalten sollte, weil moralisches Verhalten in seinen Augen keine Frage der Erkenntnis ist. Hier zeigt sich ein Unterschied zum Emotivismus: Der Emotivismus behauptet, dass die Frage nach ‚Gründen' für moralisches Verhalten sinnlos ist, stellt aber nicht in Abrede, dass es moralisches Verhalten gibt, sondern geht gerade davon aus, dass es moralisches Verhalten gibt und würde für sich wahrscheinlich in Anspruch nehmen, moralisch zu handeln, auch wenn er nicht sagen könnte, warum er davon ausgeht

ternativ könnte er aber auch annehmen, dass es sehr wohl Gründe für moralisches Verhalten geben mag, sich aber diese von menschlichem Erkenntnisvermögen ohne besondere divinatorische Fähigkeiten nicht erschließen lassen. Es stellte sich dann aber die Frage, wovon überhaupt die Rede wäre, wenn von Moral und Ethik die Rede ist. Ethik und Moral hätten es mit einem okkulten Bereich menschlichen Lebens zu tun, der allenfalls einer beschränkten Gruppe von Initiierten zugänglich wäre, allen anderen aber reichlich idiosynkratisch erschiene. Es könnte aber auch sein, dass sich sein Verhalten durch eine ausgeprägte Askese in moralischen Fragen auszeichnet: Er entzieht sich des Urteils, ob eine bestimmte moralische Handlung geboten ist oder nicht.[21]

Zuletzt ist noch die Figur des *Immoralisten* zu nennen. Anders als der Amoralist, der für sich selbst rationales Verhalten in Anspruch nimmt und sich lediglich deshalb nicht moralkonform verhält, weil die Moral entweder seinen Interessen zuwider läuft (im Falle eines kognitivistischen Amoralisten) oder es irrational wäre, sich moralisch zu verhalten (im Falle eines nonkognitivistischen Amoralisten), lehnt der Immoralist Bayertz zufolge die Moral grundsätzlich ab: Für ihn gilt, dass er „auch dann moralwidrig handeln [würde], wenn seine Interessen dadurch nicht befördert werden. Der Immoralist handelt unmoralisch um des Unmoralisch-seins willen; und dies lässt in ihm eine starke Neigung zur Irrationalität entstehen."[22] In dieser Charakterisierung wird freilich vorausgesetzt, dass der Immoralist sehr genau weiß, worum es in der Moral geht – er wäre also dem ethischen Kognitivismus zuzurechnen – und sogar, was moralisch gebotenes Verhalten ist. Anders könnte er sich ja nicht bewusst anti-moralisch verhalten. Der so gezeichnete vorsätzliche Immoralist erhält dann Züge eines unverbesserlichen Starrkopfs und sein Verhalten, jedenfalls aus Sicht von Teilnehmern an der moralischen Lebensform, etwas ausgesprochen Unvernünftiges oder gar Schizophrenes.

Während der vorsätzliche Immoralist zwar argumentativem Diskurs nicht grundsätzlich abgeneigt zu sein braucht, aber sich wohl kaum durch argumentative Beweisführung von der Wahrheit oder Richtigkeit des Behaupteten wird überzeugen lassen, sondern vielmehr selbst Nutzen zu ziehen weiß aus der Darlegung dessen, was von den mit seiner Überzeugung vergeblich Bemühten als moralisch angesehen wird, wird der nonkognitivistische Amo-

– er ist ja ein nonkognitivistischer Ethiker. Der nonkognitivistische Amoralist hingegen verhält sich faktisch amoralisch und es gibt auch keine kognitiven Mittel, ihn zu anderem Verhalten zu bewegen (darin besteht die Ähnlichkeit zum Emotivismus). Er steht aber außerhalb der Sprache der Moral.

[21] Es scheint diese Figur zu sein, die auch von Williams (1999: 44 f.) ins Auge gefasst wird, wenn von einem Immoralisten spricht.

[22] Bayertz (2004: 24).

ralist mit dem ganzen Bemühen der argumentativen Überzeugungsarbeit gar nichts anfangen können. Er wird auf jeden Überzeugungsversuch antworten: „Ich weiß nicht" oder – im Fall des Emotivisten – mit einer rhetorischen Gegenstrategie reagieren. Wenn das Projekt einer argumentativen Begründung moralischer Praxis oder Urteile also auf einen empfänglichen Adressatenkreis stoßen soll, so kommen eigentlich nur die moralischen Kognitivisten als an der moralischen Lebensform partizipierende und die nonkognitivistischen Amoralisten als dieser Lebensform externe Skeptiker in Frage. Der pragmatische Status des Begründungsprojekts erweist sich selbstredend unterschiedlich, je nach adressierter Zielgruppe. Dies soll im Folgenden anhand der Überlegungen von Michael Quante näher dargelegt werden.

1.4. Das Projekt rationaler Begründung

Nach Michael Quante sollte „Philosophische Ethik […] sich dadurch auszeichnen und darin bewähren, dass sie unsere Praxis rational begründet und uns damit in die Lage versetzt, unsere eigene ethische Praxis besser zu verstehen und besser zu begründen."[23] Nach dem bislang Ausgeführten lassen sich deshalb zwei sinnvolle Formen eines Projekts moralischer Begründung bzw. der Begründung moralischen Verhaltens denken, die sich als Projekt externer Begründung moralischen Verhaltens der ethischen Lebensform überhaupt (etwa gegenüber dem kognitivistischen Amoralisten) und als Projekt interner Begründung (gegenüber allen moralischen Kognitivisten) moralischen Verhaltens unterscheiden lassen:

> „Wer den Rat erhält, dass von mehreren Handlungsalternativen eine bestimmte Option die ethisch richtige ist, der kann zu Recht nachfragen, weshalb diese und nicht eine andere Handlung realisiert werden sollte. Die Frage nach der Begründung kann […] zur prinzipiellen Frage danach verschärft werden, weshalb man sich in seinem Handeln überhaupt nach ethischen Gesichtspunkten richten sollte. Wenn ethische Forderungen entweder per definitionem oder aber faktisch wider die Eigeninteressen laufen, dann steht die Frage im Raum, wie man anderen Subjekten gegenüber begründen kann, dass sie sich nach ethischen und nicht nach egoistischen Gesichtspunkten verhalten sollten."[24]

Wie Michael Quante in seiner *Einführung in die allgemeine Ethik* richtig festhält, macht „die Unterscheidung zwischen einem internen und einem externen Standpunkt […] nur Sinn, wenn es nicht möglich ist, ethische Begriffe und Aussagen in außerethische Begriffe und Aussagen zu übersetzen."[25] Es wird also vorausgesetzt, „dass weder die Rückführung ethischer Ansprüche auf das aufgeklärte Eigeninteresse rationaler Subjekte gelingt, noch eine Übersetzung unserer ethischen Grundbegriffe und Aussagen in eine natur-

[23] Quante (2008: 15).
[24] Quante (2008: 143).
[25] Quante (2008: 150).

wissenschaftliche Theorie möglich ist."[26] Weil und insofern solche Reduktionsprogramme „den Sinn ethischen Fragens und Begründens nicht erfassen können", enthält der ethische Diskurs einen Geltungsüberschuss, der sich nur erschließt, wenn man von der internen Perspektive aus fragt."[27] Das Verlangen nach einer Ethik-*externen* Begründung für ethische Praxis ist deshalb abzulehnen bzw. bis zur überzeugenden Darlegung der dafür sprechenden Gründe hinauszuschieben.

Wer auf der anderen Seite am Projekt einer kognitivistischen Ethik festhalten wolle, habe nach Quante gute Gründe, danach zu fragen, ob moralisches Verhalten begründet werden kann und falls ja, welcher Art solche Gründe sein sollten.[28]

Nach Quante müssen aber die Vor- und Nachteile eines solchen Projekts ethischer Begründung (PeB) gegeneinander abgewogen werden. Dabei sieht Quante vier Vorteile einer Orientierung am PeB gegenüber einer Position (oder allen Positionen), die das PeB ablehnt und damit als skeptische Position zu verstehen ist. Die vier von Quante genannten Vorteile des Projekts sind folgend umrissen. Mit dem Projekt ethischer Begründung ist nach Quante

1. eine „abgesicherte Basis für unsere ethische Orientierung"[29] gegeben;
2. die Möglichkeit gegeben, ethische Forderungen anderen gegenüber zu legitimieren;
3. die Möglichkeit gegeben, „skeptische Zweifel an einzelnen ethischen Ansprüchen oder gar an der ethischen Praxis insgesamt ausräumen zu können"[30];
4. die Möglichkeit gegeben, faktisch vorhandene ethische Überzeugungen zu kritisieren.

Diese vier Vorteile bestehen freilich nur dann, wenn valide ethische Begründungen nicht nur gegeben werden *können*, sondern *effektiv gegeben* werden. Nun ist Quantes Herleitung dieser vier Vorteile allerdings nicht ohne Probleme, die damit zusammenhängen, dass die von Quante eingeführte Gegenspielerin im extremen Fall der fiktiven radikalen Amoralistin Greta zu sehen sei, die schlicht keinen rationalen Grund sieht, „an der ethischen Lebensform teilzunehmen"[31], da, so die Annahme ihrer radikalen Skepsis, „alle ethischen Annahmen, Aussagen oder Positionen […] gleich gut oder schlecht begründet und die ethische Einstellung damit letztlich eine Sache der Willkür

[26] Quante (2008: 150).
[27] Quante (2008: 150).
[28] Vgl. Quante (2008: 143).
[29] Quante (2008: 144).
[30] Quante (2008: 145).
[31] Quante (2008: 14).

[seien]“[32]. Greta kann deshalb als eine Vertreterin der nonkognitivistischen Amoralistinnen angesehen werden: Es gibt ihrer Meinung nach kein einsehbares objektives (im Sinne eines von der subjektiven Wahl unabhängigen) Entscheidungskriterium, das als rationaler Grund für ethisches Verhalten dienen könnte.

Gegen diesen grundsätzlichen Einwand aus einer gegenüber der ethischen Lebensform externen Perspektive, die das Projekt rationaler Begründung ethischer Forderungen an sich in Frage stellt, nimmt Quante eine pragmatistische Position ein.

So hält er zunächst fest: „auch ohne die Annahme eines irrtumsresistenten Wissens kann man die Position vertreten, dass Überzeugungen, für die wir eine gute Begründung vorbringen können, in der Regel eine höhere Plausibilität und eher die Chance haben, wahr zu sein, als unbegründete oder schlecht begründete Annahmen.“[33]

Quante schlägt als Lösungsweg offenbar folgendes vor:

a. Eine gut begründete Überzeugung ist plausibler als eine schlecht oder unbegründete.
b. Eine gut begründete Überzeugung ist eher wahr als eine schlecht oder unbegründete.

Während a. wohl kaum sinnvoll anders zu verstehen ist denn als tautologisch („gut begründet“ ist nur ein anderer Ausdruck für ‚plausibel‘ oder ‚zustimmungsfähig‘), handelt es sich bei b. um eine nicht ohne weitere Erklärung einleuchtende Aussage. Offenbar heißt „gut begründet“ nicht notwendigerweise ‚wahr‘. Was aber heißt hier ‚gut begründet‘ und was heißt ‚wahr‘? Die Formulierung von Quante legt eine probabilistische Korrelation zwischen ‚guter Begründung‘ und ‚Wahrheit‘ nahe, was auf der Seite des ‚Wahrheitsbegriffs‘ eine graduelle Abstufung erfordert: Einige Überzeugungen sind demnach ‚wahrer‘ als andere oder ‚näher bei der Wahrheit‘. Wie aber sollen wir ohne vorhergehende Kenntnis dessen, was „wahr“ ist beurteilen können, welche Überzeugungen denn nun zu bevorzugen sind? Sofern unter Wahrheit etwas Anderes verstanden werden soll als der intersubjektive Konsens (und das sollte wohl der Fall sein, wenn dem Willkürvorwurf entgangen werden soll), verschiebt diese Strategie rationaler Begründung offenbar das Begründungsproblem lediglich und kann Gretas Vorwurf der willkürlichen Festlegung dessen, was als ‚moralisch‘ oder eben ‚wahr‘ zu gelten habe, nicht entgehen. Die Behauptung ist unter den Annahmen der einfachen Aussagenlogik sogar höchst zweifelhaft: *e contradictione sequitur quodlibet*.

---

[32] Quante (2008: 145).
[33] Quante (2008: 144).

1.5. Die Unmöglichkeit zureichender Begründung

Wie nun ausführlich dargelegt, führt die Orientierung an einem zureichenden Prinzip rationaler Begründung zu einem Grundproblem neuzeitlich-rationalistischer Methodologie. Wenn eine Begründung nur dann rational ist, wenn sie allgemeine Anerkennung verdient und nicht mehr weiter hinterfragt werden kann, endet man nach Hans Albert[34] unweigerlich im sogenannten Münchhausen-Trilemma. Denn das Prinzip der zureichenden Begründung fordert, dass nur eine zureichend, also nicht weiter hinterfragbare und auf nichts anderes zurückführbare Begründung dem Postulat der Willkürfreiheit entgehen könnte: „Nur dann, wenn die Einsicht, etwas Normatives anerkennen zu müssen, schlechterdings unabweisbar (zwingend) sei, müsse der freie Wille sich dem fügen."[35] Die stets gegebene Möglichkeit, der nochmaligen kritischen Hinterfragung einer gegebenen Begründung führt entweder in einen unendlichen Regress von immer weiteren Begründungsversuchen oder in eine zirkuläre Argumentation oder zum dogmatischen Abbruch der Begründungskette durch (willkürliche) Setzung eines Axioms. So ist das „Regressproblem […] das systematisch wichtigste Argument für die Unmöglichkeit einer zureichenden Begründung moralischer Prinzipien."[36]

Diese Aporien des Begründungsprojekts legen Erwägungen nahe, wie sie etwa von Harold Prichard im eingangs zitierten Text artikuliert hat, ob nicht „die Existenz der gesamten Disziplin, so wie sie gewöhnlich aufgefasst wird, auf einem Irrtum beruht, und zwar auf einem Irrtum, der mit jenem vergleichbar ist, auf dem, wie ich glaube, die gewöhnlich ‚Erkenntnistheorie' genannte Disziplin beruht."[37]

Die Unmöglichkeit einer zureichenden Letztbegründung stellt sich für die Konzeption einer auf einem strikten Rationalitätsverständnis fußenden Ethik als Herausforderung dar. Freilich muss man das Prinzip zureichender Begründung nicht akzeptieren und kann dennoch dem Anliegen möglichst weitgehender rationaler Begründung der Ethik die Treue halten. Möglichkeiten dazu bieten etwa das Modell der Diskursethik, kohärentistische Ansätze oder pluralistische Begründungskonzepte.

---

[34] Albert (1968).
[35] Ott (2011: 63).
[36] Ott (2011: 65).
[37] Prichard (1974: 61).

1.6. Die Unzulänglichkeit des erkenntnistheoretischen Begründungsparadigmas

Man kann das Anliegen der Begründung aber auch aus ganz grundsätzlichen Gründen zurückweisen:

Stanley Cavell hält die Annahme „der meisten Moralphilosophen […], dass die Gültigkeit der Moral davon abhängt, über jede Handlung (ausgenommen jene, die ‚verursacht', ‚determiniert' sind) eine Bewertung abgeben zu können, und dass die Möglichkeit, Moral *irgendwo* zurückzuweisen, ihre völlige Zurückweisung als vollkommen rational bedeutet; dass eine vollkommen rationale Moral fähig sein muss, die höchste Vortrefflichkeit und das verworfenste Böse zu bewerten, und dass Menschen von höchster Vortrefflichkeit und verworfenstem Bösen unseren moralischen Bewertungen *zustimmen* müssen, wenn diese Bewertungen vollkommen rational sein sollen […] für eine Moralisierung der Moraltheorie – sie macht aus jeder Frage eine moralische und das ohne einen besonderen Grund"[38].

Irritierenderweise ist der Grund dieser Moralisierung für Cavell mit der Angleichung der Behandlung von Fragen der Moral an die Behandlung von Fragen der Erkenntnistheorie verbunden. Und diese Angleichung habe sich „auf die Moralphilosophie und den Begriff der Moral so ausgewirkt wie die moderne Welt auf die Moral selbst: Sie hat sie zu einer Sache akademischer Fragen gemacht."[39]

Bernard Williams seinerseits sieht im Versuch, Ethik oder Moral auf einen von der Moral unabhängigen Bereich zurückzuführen, wie es die Begründungsstrategie des Reduktionismus verfolgt, ein auf einer irregeleiteten Rationalitätskonzeption beruhendes Anliegen. Nach dieser Auffassung können „zwei Erwägungen nur dann rational gegeneinander abgewogen werden […], wenn es eine Erwägung gibt, die ihnen gemeinsam ist und durch die sie vergleichbar sind." Nach Williams ist dieses Bestreben in einer für die Moderne typischen Auffassung von Rationalität im Sinne einer „bürokratischen Rationalität" begründet, wonach Vernunftgründe auf *einen* Typus zu reduzieren sind.[40] Doch selbst wenn es gelänge eine zureichende, d.h. nicht weiter hinterfragbare Begründung für moralisches Handeln zu finden, bleibt offen, was damit gewonnen wäre: „Aber was können wir ihm [dem Skeptiker, MUB] sagen, *wenn* es eine Begründung der Moral gibt? Nun, wir können ihn damit konfrontieren. Aber warum sollte er der Konfrontation standhalten wollen? Warum sollte er uns zuhören?"[41]

Williams macht hier auf ein weiteres Problem moderner Ethik aufmerksam, das zwischen der für eine rationale Ethikkonzeption als notwendig erachteten Begründung moralischer Urteile und der Motivation zu dieser

---

[38] Cavell (2006: 440).
[39] Cavell (2006: 440).
[40] Williams (1999: 33).
[41] Williams (1999: 39).

Handlung liegt. Denn selbst wenn eine objektive rationale Begründung gegeben werden könnte, wäre damit noch nicht garantiert, dass eine Person nach Erlangung der entsprechenden Einsicht auch tatsächlich zum Handeln schritte – zumindest dann nicht, wenn man eine Hume'sche Theorie der Handlungsmotivation zugrunde legt, wonach es einen kategorialen Unterschied macht, eine Überzeugung zu haben oder etwas zu wollen.[42] Gerade an dieser motivationstheoretischen Lücke zahlreicher normativer Theorien entzündet sich denn auch der Haupteinwand gegenüber der normativen Ethik als solcher: „Modern ethical theories […] deal only with reasons, with values, with what justifies. They fail to examine motives and the motivational structures and constraints of ethical life. They not only fail to do this, they fail as ethical theories by not doing this"[43].

1.7. Die fragliche Rolle der Vernunft im moralischen Denken

Eine der schwierigsten Herausforderungen für moralphilosophisches Denken scheint die Frage nach der Verbindung zwischen den Begriffen der Vernunft und des Wissens und dem Begriff der Moral zu sein. Systematisch geht es dabei um die Fragen

1. „Wenn Menschen hinsichtlich der Fragen ‚Was ist zu tun?' und ‚Was soll ich tun?' untereinander oder mit sich selbst uneins sind"[44], gibt es dann eine rationale Methode, um zu einer Übereinstimmung oder Einigkeit in der strittigen Frage zu kommen?
2. Wie ist es zu verstehen, wenn in Fällen, in denen keine derartige Uneinigkeit, sondern Einigkeit und Klarheit darüber herrscht, was zu tun ist, dennoch nicht getan wird, was getan werden sollte?

Eine Beantwortung dieser Fragen ist die Aufgabe, die eine Moraltheorie gemeinhin leisten können sollte und insofern hängt der Problemkomplex mit dem Begriff der ‚Theorie' zusammen. Einen Hinweis darauf, warum das ethische Denken selberselbst zur Theorie neigen sollte, hat Williams mit Verweis auf Locke gegeben: „Zur ethischen Theorie führt jedoch eine andere Art der kritischen Reflexion, nämlich eine, die Rechtfertigungsgründe sucht. ‚Es kann keine einzige moralische Regel aufgestellt werden, für die ein Mensch

---

[42] Eine Annahme, die bekanntlich auch Kant teilte: Für Kant (*KpV*: 81) ist das moralische Gesetz allerdings sowohl objektiver Bestimmungsgrund (principium diiudicationis) als auch subjektive Triebfeder des Handelns (principium executionis). Seine Lösung des Motivationsproblems bestand freilich darin, eine Chimäre, nämlich ein a priorisches Gefühl, das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz, zu postulieren, das die Verbindung zwischen Handlungsmaßstab und Handlungsmotivation leisten soll.

[43] Stocker (1976: 453).

[44] Cavell (1995: 407).

nicht mit Recht eine Begründung fordern könnte', heißt es bei Locke, und diese Maxime führt, wenn man sie auf bestimmte Weise versteht, ganz natürlich zur Theorie."[45] Wichtiger aber noch als die Frage, wie es zu dieser Tendenz zur Theoriebildung kommt, ist die Frage, welche Erwartung an eine Theorie dabei gestellt wird.

2. Ethik als Theorie der Moral

2.1. Die Unterscheidung von Ethik und Moral

Die Verwendung des Namens „Ethik" als Titel einer Disziplin wird in der Regel auf Ausdruckweisen zurückgeführt, die sich bei Aristoteles finden. So spricht er von ethischer Theorie (ἠθικῆς θεωρίας)[46], ethischen Büchern (ἐν τοῖς ἠθικοῖς)[47] und ethischer Pragmatie (ἠθικὴ πραγματεία)[48] und meint damit in einem relativ unspezifischen Sinne einfach all das, was zum ἦθος, also zum üblichen Ort des Wohnens, zu Sitte, Brauch und Gewohnheit gehört.

Mit der Epochenwende der Aufklärung und der Etablierung der experimentellen Wissenschaften hat sich ein neues Verständnis von Theorie etabliert. Seit Kant hat sich in der akademischen Philosophie folgende begriffliche Unterscheidung zwischen ‚Ethik' und ‚Moral' weitgehend etabliert: „[G]anz überwiegend wird zwischen ‚Ethik' und ‚Moral'' so unterschieden, dass ‚Ethik' als die philosophische *Theorie der Moral* gilt, ‚Moral' dagegen als das komplexe und vielschichtige System der Regeln, Normen und Wertmaßstäbe, das den Gegenstand der Ethik ausmacht"[49]. Analog zur ‚Physik' als Wissenschaftsdisziplin der Naturerkenntnis bestimmte bereits Kant die ‚Ethik' als diejenige Form der Verstandeserkenntnis, deren materialer Gegenstand die ‚Moral' bzw. in der aristotelischen Terminologie das ‚Ethos', also Sitte, Brauch und Gewohnheit ist. In diesem Sinne ‚operieren' Ethik und Moral gewissermaßen auf verschiedenen Ebenen: ‚Ethik' oder ‚Moralphilosophie' bezeichnen eine Metasprache, welche der Objektsprache der „Moral" in einer gewissen Distanz gegenübersteht.[50] Ethik bezeichnet also eine bestimmte Tätigkeit oder Disziplin – wie die Physik oder Mathematik. Wenn Dieter Birnbachers Auffassung der Rolle der Ethikerin oder des Moralphilosophen als repräsentativ für das Selbstverständnis heutiger akademischer

---

[45] Williams (1999: 160), der Verweis auf Locke bezieht sich auf Locke (1968: I.iii.4).

[46] Aristoteles, *Analytica posteriora*, 89b 9.

[47] Aristoteles, *Politika*, 1261a 31.

[48] Aristoteles, *Magna Moralia*, 1181b 28.

[49] Birnbacher (2007: 2), vgl. auch die ähnliche Definition bei Pieper (2003: 17).

[50] Zum Hintergrund der Unterscheidung von Objekt- und Metasprache vgl. die formallogischen und wahrheitstheoretischen Überlegungen von Tarski (1935).

Ethik oder Moralphilosophie angenommen werden darf, ergibt sich ein charakteristisches Bild: Diese Rolle oder Aufgabe bestehe nämlich „nicht primär darin, das Sprachspiel der Moral selbst zu spielen, d.h. den Regeln dieses Sprachspiels gemäß zu urteilen und zu bewerten, sondern primär darin, das Sprachspiel der Moral von einem außerhalb des Sprachspiels gelegenen Standpunkt zu beschreiben, zu analysieren und möglicherweise zu begründen“[51].

Ethik – als Theorie der Moral – ist nach diesem Verständnis *eine* Sache, Moral bzw. moralisches Leben eine vollkommen *andere*: „Der Ethiker […] versucht der Moral gegenüber […] einen ‚Ewigkeitsstandpunkt‘, einen Standpunkt *sub specie aeternitatis* jenseits der verschiedenen konkreten Moralen einzunehmen“[52]. So verstandene Ethik vollzieht sich deshalb als ein vorderhand theoretisches Unternehmen und orientiert sich dabei an einem Theoriebegriff, wie er sich im Bereich der empirischen Wissenschaften seit der naturwissenschaftlichen Revolution im 17. Jahrhundert zunehmend auch im Bereich der Sozialwissenschaft etabliert hat: Der „Theorie“ kommt die Aufgabe zu, eine kohärente, systematische und rationale Erklärung für bestimmte Phänomene und Ereignisse und ihre (kausalen oder korrelierenden) Zusammenhänge im Hinblick auf einen bestimmten und klar abgrenzbaren Gegenstandsbereich wie etwa das organismische Leben (Biologie), die natürlichen Prozesse (Physik), die gesellschaftlichen Dynamiken (Soziologie) oder die Allokationsmechanismen von Gütern (Ökonomie) zu liefern. Kennzeichnend für eine so verstandene Theorie eines Gegenstandsbereichs ist die Suche nach objektiven und allgemeingültigen Regel- und Gesetzmäßigkeiten, die aufgrund ihrer durch empirische Wiederholung geprüften Verlässlichkeit (Reliabilität) mittels modellhafter Übertragung auf andere Fragehorizonte auch prognostischen Wert haben oder zur Entwicklung von neuen Technologien verwendet werden können.

2.2. Die Arbeitsschritte philosophischer Ethik

Mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit geht einher, dass sich die Ethik über die eigenen Methoden und ihren Forschungsgegenstand Rechenschaft ablegt. Dabei wird Ethik als wissenschaftliche Theorie der Moral in der Regel in einem mehrstufigen Verfahren charakterisiert, das sich in die Arbeitsgebiete und Arbeitsschritte der Metaethik, die Normative Ethik und die Angewandte Ethik gliedert. Ich werde im Folgenden versuchen, eine Art Standardversion der Schritte von der Metaethik zur normativen Ethik zu skizzieren.

---

[51] Birnbacher (2007: 2 f.).

[52] Birnbacher (2007: 5).

2.2.1. *Die Rekonstruktion der moralischen Grammatik*

In einem ersten Schritt geht es darum, den Gegenstandsbereich der Ethik, die Moral genauer zu verstehen. Dabei wird unter ‚Moral' in der Regel etwas in der Art der folgenden Definition verstanden:

„Der Begriff der Moral umfasst alle teils naturwüchsig entstandenen, teils durch Konvention vereinbarten, teils durch Tradition überlieferten, aus wechselseitigen Anerkennungsprozessen hervorgegangenen Ordnungs- und Sinngebilde (Regelsysteme), die in Form eines Katalogs materialer Normen und Wertvorstellungen einerseits die Bedürfnisbefriedigung einer menschlichen Handlungsgemeinschaft regeln und andererseits in dem, was von dieser allgemein als verbindlich (als Pflicht) erachtet wird, Auskunft über das jeweilige Freiheitsverständnis der Gemeinschaft geben."[53]

‚Moral' und Ethik werden nach dieser Beschreibung wie Kunst und Ästhetik oder Staat und Politik in ein Verhältnis gesetzt: Demnach wird Moral als der zentrale Ordnungsbegriff für den Gegenstandsbereich der Ethik verstanden, wie der ‚Staat' als Gesamtzusammenhang der rechtlichen, politischen und ökonomischen Interaktion der zentrale Ordnungsbegriff der Politikwissenschaft bildet oder die ‚Kunst' als Inbegriff dessen, was durch Phantasie und Kreativität produziert wird, den zentralen Ordnungsbegriff der Ästhetik.[54] Seit dem so genannten *linguistic turn*[55] und der weitgehenden Anerkennung sprachanalytischer Methoden hat es sich in der akademischen Philosophie durchgesetzt, aus dem komplexen Regelsystem der Moral im oben genannten weit gefassten Sinne die Organisation und inneren Zusammenhänge des „faktisch gespielten ‚moralischen Sprachspiels' und seiner grundlegenden Regeln und Strukturen"[56] zu beschreiben und zu rekonstruieren[57] und dabei so etwas wie eine *Grammatik der Moral* zu entwickeln.[58]

Dabei wird vorausgesetzt, dass es eine spezifische *Sprache der Moral* oder eine *moralische Sprache* gibt, bzw., dass sich eine solche (analytisch) rekonstruieren lasse.[59] Das Ziel, die grundlegenden Gemeinsamkeiten moralischer Urteile zu definieren, leitete bereits den Urahnen der analytischen Ethik bei seinem Versuch „prolegomena to any future ethics that can possibly pretend to be scientific"[60] zu verfassen.[61]

---

[53] Pieper (2003: 42).

[54] Vgl. Pieper (2003: 42 f.).

[55] Der Begriff geht wohl zurück auf Rorty (1967).

[56] Birnbacher (2007: 64).

[57] Eine Ethik, die sich rein auf die Beschreibung und hermeneutisch-phänomenologische Rekonstruktion einer Moral beschränkt, wird man als rekonstruktive Ethik bezeichnen dürfen.

[58] Vgl. dazu explizit Birnbacher (2007: 64–66).

[59] So bereits Moore (1903).

[60] Moore (1903: ix).

[61] Bekanntermaßen fand Moore die Gemeinsamkeit moralischer Urteile (bei Moore

Die Bestimmung der moralischen Sprache kann sich an formalen, inhaltlichen, pragmatischen oder funktionalen Kriterien orientieren. Ich beschränke mich hier auf die in der metaethischen Debatte überwiegende Fokussierung auf formale und inhaltliche Aspekte. Was die formale Seite angeht, ist es weitgehend unbestritten, dass die grundlegende sprachliche Entität in moralischen Urteilen[62] zu finden ist.[63] Dabei werden als Urteile in der Regel Sätze verstanden, die als prädikative Aussagesätze formalisiert werden können.[64] Charakteristisch für diese Aufgabenbestimmung der Ethik ist ein bestimmtes Verständnis von Moral, das den Phänomenbereich des Moralischen anhand der Verwendung bestimmter sprachlicher Ausdrücke definiert.

„ethical judgments") nicht in einem Handlungsbezug, sondern in jeglichem evaluativen Urteil, das das letztlich nicht weiter definierbare Prädikat ‚gut' und/oder sein Oppositum ‚schlecht' verwendet.

[62] Vgl. repräsentativ für viele Scarano (2011).

[63] Die Frage, was denn eigentlich genau moralische Urteile sind und wie sie sich von anderen Urteilen unterscheiden, ist alles andere als trivial. Genau diese Fragen zu klären ist Aufgabe der Metaethik. Dabei ist allerdings noch gar nicht klar, dass es eine eigene Klasse von moralischen Urteilen überhaupt gibt. Vgl. dazu die Ausführungen unten zu Diamond (Teil D Kapitel 3.1.). Klar ist, dass sich unbesehen der Tatsache, ob metaethische Fragestellungen im Sinne der Klärung, was moralische Urteile von anderen Urteilen unterscheidet, ein wiederum eigenständiger Wissenschaftsdiskurs etabliert hat, der gegenüber dem Wissenschaftsdiskurs erster Ordnung in Form der deskriptiven oder normativen Ethik als „Diskurs zweiter Ordnung" (Grewendorf/Meggle (1974: 7) bezeichnet werden kann.

[64] Selbst Imperativsätze, deren Strukturbedeutung üblicherweise nicht als Proposition wie bei Deklarativsätzen, sondern als Handlung konzeptualisiert werden, könnten einer propositionalen Analyse zugänglich sein. So schlägt Kaufmann (2012) vor, einen Imperativsatz der Form „Tue x!" als modalisierte Proposition „du sollst x tun" zu analysieren. Freilich ist mit dieser Analyse die Frage, ob Imperative wahrheitsfunktional sind, noch nicht beantwortet. Denn modalisierte Propositionen lassen meist eine deskriptive Interpretation zu, wie z.B. der Hinweis von A an X: „Du darfst dir gerne noch einen Keks nehmen." Replik von B zu A und X: „Nein, das stimmt nicht. X hat schon genug Kekse gegessen." X bestreitet die Wahrheit der Aussage von A und führt dafür einen Grund ins Feld. Man könnte deshalb denken, dass die Wahrheit des Modalverbs von der Wahrheit des Deklarativsatzes „X hat schon genug Kekse gegessen." abhängt. Allerdings ist der Wahrheitswert der Behauptung durchaus strittig und letztlich hängt die Einlösung des Geltungsanspruchs von der Anerkennung der anderen Kommunikationsteilnehmenden ab. Allerdings können A und X, durchaus angeregt durch den Einwand von B, auf den Keks verzichten, ohne aber die im Begründungssatz gelieferte Behauptung in ihrem Sachgehalt anzuerkennen – B kann auch schlechte oder unwahre Gründe liefern. Die Anerkennung des Anliegens von B auf Seiten von A und X wäre dann eine performative Anerkennung auf personaler Ebene und keine Anerkennung der behaupteten Wahrheit. Kaufmann schränkt deshalb „die Verwendung von Imperativen auf Kontexte ein, die keine deskriptive, sondern nur eine performative Interpretation des Modalverbs zulassen." Pafel/Reich (2016: 201).

Typischerweise werden als solche spezifisch moralischen Ausdrücke Worte wie ‚sollen', ‚Gebot', ‚Recht', ‚Verantwortung', ‚Pflicht' u.a. angesehen. Eine phänomenologisch differenzierte Rekonstruktion wird darauf aufmerksam machen, dass die ‚Sprache der Moral' über eine Bewertungsskale mit großer Bandbreite und feiner Abstufung verfügt, die weit mehr Differenzierung zulässt als die Binarität von ‚... ist (moralisch) gut' oder ‚... ist (moralisch) schlecht'.[65] Nach Konrad Ott[66] und vielen anderen sind folgende „elementare[n] deontologische[n] Grundmodalitäten […] in jeder Moral nachweisbar: geboten (etwas tun sollen), verboten (etwas nicht tun dürfen), erlaubt (etwas tun oder lassen dürfen)."[67] Was die inhaltliche Seite anbelangt, besteht weitgehend Konsens, dass moralische Urteile einerseits auf Handlungen[68], andererseits auf Güter referieren können.[69]

Nun kann die Verwendung einer bestimmten Auswahl von Adjektiven für die Qualifikation von Handlungen oder Gütern noch keine hinreichende Bestimmung von moralischen Urteilen sein. Denn allein durch diese Kennzeichnung ließen sie sich noch nicht von Normen des Anstands, der Kultur, der Etikette oder von gesellschaftlichen Normen im weitesten Sinne unterscheiden. Ethik als wissenschaftliche Theorie eines eigenen Gegenstandsbereichs, der Moral, ist aber nur dann ein sinnvolles, weil nicht an andere Disziplinen delegierbares Unterfangen, wenn es möglich ist, einen Gegenstandsbereich anzugeben, der sich von anderen Kulturphänomenen unterscheiden lässt. Um diesem Anspruch Genüge zu tun, werden als moralische Normen deshalb normalerweise solche verstanden, die innerhalb einer gegebenen Sprachgemeinschaft einen bestimmten Status haben: Sie müssen verallgemeinerbar sein und sie müssen einen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit mit sich führen.[70] Nur so lassen sich moralische Urteile in einigerma-

---

[65] Vgl. die differenzierte Darstellung bei Birnbacher (2007: 44–46), der exemplarisch u.a. folgende moralrelevanten Prädikate nennt: unanständig, verwerflich, perfide, inakzeptabel, bedenklich, problematisch, annehmbar, hinnehmbar, löblich, anständig, verdienstvoll, vorbildlich, bewundernswert.

[66] Ott (2001: 20).

[67] Die Einschränkung dessen, was moralisch bedeutungsvoll ist, auf erlaubte, gebotene und verbotene Handlungen ist zu eng: Auch lobenswerte, tapfere, heldenhafte und eben auch supererogatorische Handlungen sind moralisch relevant, vgl. Urmson (1958).

[68] Die Beurteilung oder Qualifikation von Handlungen kann qualitativ (mittels eines der oben genannten Prädikate) oder präskriptiv erfolgen. Im zweiten Fall wird eine Handlung als geboten, erlaubt, verboten, pflichtwidrig o.ä. bestimmt.

[69] Es ist dabei strittig, aber an dieser Stelle nicht zu diskutieren, ob Handlungen oder Güter die primären Relate moralischer Urteile sind und sich die jeweils andere Kategorie letztlich aus der für primär erachteten herleiten lasse. Zudem ist fraglich, ob nicht auch Haltungen Gegenstand moralischer Urteile sein können.

[70] Es ist nicht unumstritten, dass die Kriterien der Verallgemeinerbarkeit und des Anspruchs auf allgemeine Gültigkeit notwendige Kennzeichen moralischer Urteile sind. Al-

ßen befriedigender Weise von anderen in einer bestimmten Gesellschaft faktisch in Geltung stehenden Normen und Prinzipien wie etwa Rechtsnormen unterscheiden.

Freilich ist mit dieser Näherbestimmung von moralischen Urteilen mehr getan, als lediglich beschrieben, was vorhanden ist. Wie später noch kritisch zu beleuchten sein wird, wurde eine Interpretationskategorie eingeführt, die Kategorie der moralischen Urteile, die sich durch bestimmte formale Eigenschaften von anderen Urteilsformen unterscheiden.

2.2.2. Die Konstruktion von Moralität

Die Annahme einer in diesem Sinne abgrenzbaren ‚moralischen Sprache' ist eine notwendige Voraussetzung für den zweiten Schritt, den die Ethik in der Regel zu erfüllen hat. Denn mit der rein phänomenologisch-rekonstruktiven Methode gibt sich die philosophische Ethik der Moderne in der Regel nicht zufrieden.[71] Als Gründe dafür, warum die Ethik nicht bei der reinen Rekonstruktion stehen bleiben sollte, lassen sich vorderhand zwei Anliegen nennen:

1. *Konformismus*: Die reine Rekonstruktion der in einem bestimmten Kontext geltenden Normen und Prinzipien kann leicht dazu führen, diese Prinzipien allein aufgrund ihrer lokalen Geltung zu affirmieren. Ein moralisches Defizit wäre dann lediglich darin gegeben, dass die faktisch geltenden Normen nicht in angemessener oder befriedigender Weise befolgt werden. Spätestens im Kontext einer wertepluralen Gesellschaft, in der unterschiedliche Vorstellungen des Guten und damit unterschiedliche Bewertungen von Handlungen und Gütern aufeinandertreffen, wie es für die Neuzeit und insbesondere die Moderne charakteristisch ist, sieht sich ein solcher Konformismus aber vor eine weitere Herausforderung gestellt, womit das zweite Anliegen in den Blick kommt.
2. *Dissensbewältigung*: Denn wie ist mit dem in wertepluralen Gesellschaften unweigerlich auftretenden Phänomen umzugehen, dass Handlungen und

lerdings: „Verzichtet man auf diese Kriterien, lassen sich moralische Normen nicht mehr eindeutig von kulturellen Normen – Normen der Etikette, der gesellschaftlichen Konventionen und der Religion – abgrenzen. Die Grenze zwischen moralischen und kulturellen Normen verflüssigt sich." Birnbacher (2007: 51). In historischer Perspektive lässt sich die Ausbildung eines Verständnisses von ‚Moral' als eines „besonderen Bereich[s], in dem Verhaltensregeln, die weder theologisch noch gesetzlich noch ästhetisch waren", auf die Zeit zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert zurückführen, vgl. MacIntyre (1995: 60).

[71] Notabene verweigert sich ausgerechnet derjenige Autor, auf den sich die sprachanalytische Philosophie insbesondere in der hier auch von Birnbacher in Anspruch genommenen Form als Analyse und Rekonstruktion der Alltagssprache in der Regel zurückführt, gerade diesem zweiten und dritten Schritt, der auf eine Korrektur der Sprache abzielt: Die Philosophie „lässt alles, wie es ist", wie Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* § 124 festhält. Doch dazu später mehr.

Güter nicht nur unterschiedlich und einander widersprechend gedeutet werden, sondern dass die diese Beurteilungen leitenden Normen selber einander entgegenstehen? Eine mit dem zurückhaltenden Anspruch einer systematischen und kohärenten Rekonstruktion der faktisch in Geltung stehenden Normen beschäftigten Ethik sieht sich damit schon methodologisch vor die Alternative gestellt, sich entweder nur auf Teilbereiche der Gesellschaft zu beschränken oder die handlungsleitenden Ideale von Systematizität und Kohärenz aufzugeben – und damit wesentliche Merkmale ihres Wissenschaftscharakters preiszugeben.

Im wertepluralen Kontext sehen sich Angehörige unterschiedlicher Moralen durch von jeweils abweichenden Normvorstellung dadurch herausgefordert, dass die in ihrem lokalen Kontext bzw. in ihrer Moral geltenden Normen mit einem anderen Normengeflecht (einer anderen Moral) konfrontiert werden, das denselben Anspruch auf Geltung erhebt. Es ist zudem notorisch strittig, was denn überhaupt zum ‚Phänomenbereich des Moralischen' oder zur ‚Moral' zu rechnen ist: „Eine Person A kann eine Frage als moralisch empfinden, die für eine andere Person B in den Bereich der persönlichen Lebensführung fällt oder moralisch irrelevant ist"[72]. Sofern unter einer Moral etwas verstanden wird, das seinem Anspruch nach verallgemeinerbar und allgemein gültig ist, kann dieser Konflikt auf der Ebene der einzelnen gegeneinanderstehenden Moralen in normativer Hinsicht nicht aufgelöst werden.[73] Soll die auf Ebene des Ordnungsbegriffs der Moral auftretende Gegensätzlichkeit unterschiedlicher Moralen gelöst werden, ist deshalb der Rekurs auf eine diesen beiden Moralen gegenüberliegende oder übergeordnete Ebene notwendig.

Für diesen weiteren Schritt erweist sich die Annahme, dass es so etwas wie eine identifizierbare Sprache des Moralischen gibt, als eine notwendige Voraussetzung für die Erfüllung der der Ethik nun zusätzlich zugeschriebenen Aufgabe der Befriedung bzw. Konfliktlösung. Denn nur wenn es in den verschiedenen angesprochenen Moralkulturen gemeinsame Elemente gibt, lassen sich Vorstellungen oder Sprachfiguren[74] *als* moralische Urteile, Werte, Normen Regeln und Wertmaßstäbe interpretieren und damit unter einen Allgemeinbegriff bringen, der sie dem Vergleich und der inhaltlichen Abwägung zugänglich macht. Gäbe es keine derartigen Charakteristika, die den

---

[72] Ott (2011: 11).

[73] Andere Möglichkeiten der Konfliktbewältigung stehen freilich zur Verfügung und reichen von der freiwilligen Aufgabe des einen Standpunkts zugunsten des anderen, über die partielle Modifikation des einen oder des anderen bis zur Lösung des Konflikts durch gewaltsame Beseitigung des einen oder anderen oder beider Standpunkte.

[74] Als ein frühes Beispiel aus der analytischen Tradition bzgl. der Frage, ob auch narrative Sequenzen moralisch bedeutungsvoll und orientierend sein können vgl. Hepburn/Murdoch (1956).

vielen Moralen gemeinsam sind, könnten sie überhaupt nicht als unterschiedliche Vorkommnisse (Moralen oder Dialekte moralischer Sprache) eines Typs (der Sprache der Moral) erfasst werden.[75]

3. Ethik und die Konstruktion von Moralität

3.1. Moralität als Korrelat ethischer Theorie

Zusätzlich zur Unterscheidung von ‚Ethik' und ‚Moral' wird deshalb in der Regel eine weitere Differenzierung übernommen, die Kant eingebracht hatte, aber für die Auffassung von Moralphilosophie in der Moderne grundsätzlich systematische Bedeutung erlangt hat. Es ist die Unterscheidung zwischen dem deskriptiven oder Ordnungsbegriff der ‚Moral' und dem normativen oder Prinzipienbegriff der ‚Moralität'. Anders als die unterschiedlichen, potenziell zu Konflikten Anlass bietenden pluralen Moralen ist Moralität (im Singular) in dieser idealen Form nicht empirisch gegeben. Der herausragende Versuch der jüngeren deutschsprachigen Philosophie, Kants Unterscheidung von Ethik als Analyse empirisch gegebener Moral und Moralität als aufzufindendem Korrelativ einer allgemeingültigen Orientierungsdimension des sittlichen Handelns sprachphilosophisch zu reformulieren, findet sich in der Moralphilosophie von Jürgen Habermas. Es ist deshalb hilfreich, seine Auffassung der Moralphilosophie einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

Habermas setzt bei einer offenbar den meisten ethischen Theorien zugrunde liegenden Frage an. Demzufolge gehen sowohl antike wie moderne Theorien der Ethik „von der Frage aus, die sich dem orientierungsbedürftigen Einzelnen aufdrängt, wenn er in einer bestimmten Situation unschlüssig vor einer praktisch zu bewältigenden Aufgabe steht: wie soll ich mich verhalten, was soll ich tun?"[76]. Wie auch immer die Auffassung zu beurteilen sein mag, dass *diese* und nicht eine andere Frage als Grund- und Ausgangsfrage der Ethik anzusehen sei[77], bleibt darüber hinaus weitgehend unbestimmt, wie

---

[75] Problematische Konstellationen sind offensichtlich nur solche, in denen keine strukturellen Parallelen zwischen den unterschiedlichen Sprachen oder Lebensformen zu finden sind. Dass es Gemeinsamkeiten gibt, muss in diesen Fällen entweder vorausgesetzt oder im Rahmen der nach verstehen suchenden Interpretation eisegetisch vom einen Verstehenshorizont (zu dem z.B. das Vokabular von Werten, Beurteilungsregeln usw. gehört) auf den anderen (zu dem dieses Vokabular charakteristischerweise nicht gehört) übertragen werden.

[76] Habermas (1991: 101).

[77] Denkbar wäre ja auch, die Grundfrage in der Frage nach dem guten Leben oder nach der gerechten Gesellschaft zu stellen, vgl. Taylor (1996a: 15).

die Frage genau zu verstehen ist: „Dieses ‚Sollen' behält einen unspezifischen Sinn, solange nicht das einschlägige Problem näher bestimmt ist und der Aspekt, unter dem es gelöst werden soll"[78]. Habermas schlägt deshalb vor, drei verschiedene Gesichtspunkte, unter denen die Frage jeweils unterschiedlich zu verstehen ist, auseinanderzuhalten: pragmatische, ethische und moralische Gesichtspunkte.

In *pragmatischer Hinsicht* ist es die Frage nach dem Zweckmäßigen, also danach, welche Mittel und Wege geeignet wären, bestimmte von der Frage vorausgesetzte Ziele und Zwecke zu erreichen. Die Beantwortung der Frage zielt also auf die Empfehlung einer geeigneten Technik oder Technologie bzw. eines geeigneten Handlungsprogramms.[79] Semantisch nehmen diese Empfehlungen die Form von bedingten oder – in Kants Terminologie – hypothetischen Imperativen an: Das ‚Sollen', das sie ausdrücken, ist ein bedingtes und relatives Sollen der Form: „Wenn du x erreichen willst, dann tue y!" oder in der Form einer allgemeinen Regel: „um x zu erreichen, muss man y tun".

Davon zu unterscheiden ist eine *partikularmoralische Frageperspektive*[80], in deren Horizont die Antworten auf die Frage, wie ich mich verhalten oder was ich tun soll, eine für das eigene Selbstverständnis bedeutungsvolle Dimension mit sich bringen. Im Anschluss an Charles Taylor[81] spricht Habermas hier von „starken" Präferenzen, wenn es nicht nur um Fragen der Lieblingsspeisen oder des Farbgeschmacks geht (das wären „schwache" Präferenzen im Sinne von schlichten Vorlieben und Abneigungen), sondern die zu fällenden Entscheidungen das individuelle Selbstverständnis einer Person in grundlegender Weise beeinflussen. In partikularmoralischer Hinsicht nimmt die Frage deshalb letztlich die inhaltliche Gestalt der Frage nach dem guten Leben an: „Starke Wertungen orientieren sich an einem für mich absolut gesetzten Ziel, nämlich am höchsten Gut einer autarken, ihren Wert in sich tragenden Lebensführung"[82].

Von diesen beiden, nach Habermas' Auffassung letztlich an subjektiven Präferenzen oder Zielen orientierten Fragehinsichten, ist *die Perspektive der Moralität*[83] zu unterscheiden, die sich eröffnet, „sobald wir unsere Maximen

---

[78] Habermas (1991: 101).

[79] Vgl. Habermas (1991: 102 u.108).

[80] Habermas unterscheidet terminologisch pragmatische, ethische und moralische Frageperspektive. Seine Verwendung von ‚ethisch' und ‚moralisch' führt allerdings leicht zu Verwirrung. Ich verwende deshalb statt ‚ethisch' das Adjektiv ‚partikularmoralisch' und an der Stelle von ‚moralisch' oder ‚Moral' bei Habermas die Termini ‚universalmoralisch' oder ‚Moralität', um die Unterschiede deutlich zu markieren.

[81] Vgl. Taylor (1985b).

[82] Habermas (1991: 105).

[83] Nach oben verwendeter Begrifflichkeit handelt es sich bei Habermas' Perspektive der Moral um die Perspektive der Moralität.

auf die Vereinbarkeit mit den Maximen anderer prüfen“[84]. Die Perspektive der Moral unterscheide sich von der Perspektive der Ethik durch ihren Bezugspunkt: „Im einen Fall [*scil.* dem der Partikularmoral, MUB] wird geprüft, ob eine Maxime für mich gut und der Situation angemessen ist; im anderen Fall, ob ich wollen kann, dass eine Maxime als allgemeines Gesetz von jedermann eingehalten wird“[85]. Die *universalmoralische* Perspektive ist also von der partikularmoralischen grundlegend durch einen Vorgang der Ent-Personalisierung gekennzeichnet: „*Jeder* muss wollen können, dass die Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde“, wie Habermas in Paraphrase der Kant'schen Formel festhält. „Die Frage: Was soll ich tun? Wird [universal-]moralisch mit Bezug auf das, was *man* tun soll, beantwortet“[86].

3.1. Moralität als universalmoralischer Standpunkt

Damit lässt sich der universalmoralische Standpunkt nun auch formal noch genauer charakterisieren: Die Perspektive der Moralität auf die Frage „was soll ich tun?“ lässt nur solche Antworten zu, die von allen von einer so ge-

---

[84] Habermas (1991: 106). Den Begriff der Maximen bestimmt Habermas im Anschluss an Kant als „jene situationsnahen, mehr oder weniger trivialen Handlungsregeln, nach denen sich die Praxis des Einzelnen gewohnheitsmäßig richtet.“ Habermas interpretiert sie insbesondere hinsichtlich ihrer psychologischen und charakterstabilisierenden Funktion: „Sie entlasten den Aktor vom alltäglichen Entscheidungsaufwand und fügen sich mehr oder weniger konsistent zu einer Lebenspraxis zusammen, in der sich Charakter und Lebensführung spiegeln“ Habermas (1991: 106).

[85] Habermas (1991: 107). Es ist eine für die Unterscheidung der partikularmoralischen von der universalmoralischen Perspektive wesentliche Entscheidung, wenn Habermas das Kriterium der partikularmoralischen (bzw. nach Habermas ‚ethischen‘) Perspektive auf die Frage einengt, ob es *für mich* gut ist. Nach diesem Bild ist die Instanz, die auf die partikularmoralische Frage nach dem guten Leben antworten kann, strikt das einzelne Subjekt. Eine Handlung zum Schaden eines anderen ist in dieser Perspektive deshalb nur dann zu unterlassen, wenn die Folgen dieser Handlung eine für meine eigene Lebensqualität nachteilige Wirkung haben, etwa weil sich mir Reuegefühle einstellen oder die ausgeführte Handlung zu einem Typus von Handlungen gehört, die für Charaktere oder Personen kennzeichnend sind, die in deutlicher Weise von dem Idealbild abweichen, nach dem ich in meiner Lebensführung strebe und zu denen ich mich nun ehrlicherweise auch zählen muss. Habermas ist sich der hermeneutischen Komplexität und der ambivalenten Dialektik zwischen faktischem Leben und normativem Lebensideal sowie der dabei möglichen psychologischen Entfremdungs-, Idealisierungs- und Tabuisierungsstrategien durchaus bewusst: „Wenn hartnäckige Illusionen im Spiel sind, kann diese hermeneutische Selbstverständigung zu der Art von Reflexion verschärft werden, die Selbsttäuschungen auflöst. […] Ein vertieftes Selbstverständnis verändert die Einstellungen, die einen normativ gehaltvollen Lebensentwurf tragen oder mindestens implizieren“, Habermas (1991: 104).

[86] Habermas (1991: 108).

fundenen Handlungsnorm Betroffenen Anerkennung finden kann. Nur wenn alle wollen können, dass eine bestimmte Handlungsregel (Maxime) in einer vergleichbaren Situation von jedermann in derselben Weise befolgt wird, kann diese Maxime als *gerecht* bezeichnet werden. Der universalmoralische Standpunkt ist deshalb als Standpunkt der Gerechtigkeit zu charakterisieren, dessen Urteile sich durch zwei Wesensmerkmale auszeichnen: Semantisch handelt es sich bei diesen Urteilen um Imperative, d.h. um Sprechakte, die bestimmte Handlungen vorschreiben (Präskriptivität[87]). Das Merkmal der Präskriptivität trifft freilich auch auf pragmatische oder partikularmoralische Urteile zu. Entscheidend ist deshalb das Kriterium der Extension ihrer Geltung, die Universalisierbarkeit: Moralische Urteile sind gerecht, wenn sie universalisierbar[88] sind, also auf alle Gegenstände, in der Regel einzelne Handlungen, gleichermaßen angewendet werden können. Da es sich um Imperative handelt, ist in Hinsicht auf ihre Extension die Frage entscheidend, ob diese Imperative auf alle möglichen Diskurspartizipanten angewendet werden können, unabhängig davon ob sie Absender oder Adressaten des Imperativs sind. Diesem Kriterium wird in der Auffassung von Kant und Habermas nur und genau dann genüge getan, wenn die moralischen Urteile den Maximentest des kategorischen Imperativs (im Falle von Kant) bzw. des Diskursprinzips (im Falle von Habermas) bestehen, also wenn und insofern alle von einer Handlungsnorm Betroffenen diese Handlungsnorm aus eigener rationaler Einsicht bejahen können. Nur wenn die Handlungsnormen von allen von ihnen Betroffenen aus eigener Einsicht anerkannt werden könnten, kann von einer kategorischen und unbedingten Geltung dieser Imperative gesprochen werden.[89]

---

[87] Vgl. Hare (1952).

[88] Kurt Baier vertritt in seinem Maßstab setzenden Aufsatz *The Moral Point of View* (Baier 1958) eine andere Auffassung darüber, was den (universal-)moralischen Standpunkt von anderen Standpunkten unterscheidet. Die grundlegende Differenz ist in Baiers Ablehnung des Universalisierbarkeitsprinzips zu sehen. Baier vertritt eine Auffassung des moralischen Standpunkts, die viel weniger hierarchisch strukturiert und an weniger systematischer Stringenz orientiert ist. Seiner Auffassung nach kennzeichnet den moralischen Standpunkt ein Set von Fragen und Antwortversuchen, die zwar „in jedem beliebigen kulturellen Kontext dieselben" seien, verneint aber, dass „auf diese Fragen in jedem kulturellen Kontext dieselben Antworten gegeben würden". Es ist deshalb in Baiers Augen „außerordentlich naiv, nach dem *einen* Merkmal zu schauen, das *das* moralische Urteil oder *die* moralische Äußerung von anderen unterscheidet", Baier (1974: 315).

[89] Wenn die moralische Geltung eines Urteils davon abhängt, ob *jede* Person diesem Urteil einzig aus Vernunftgründen zustimmen könnte, so ist freilich nur dann mit der Möglichkeit von solchen kategorischen und unbedingten Urteilen auszugehen, wenn gezeigt werden kann, dass derartige Urteile zumindest nicht unmöglich sind. Da diese Frage auf der rein formal-logischen Ebene deduktiver Argumentation angesiedelt ist, unterliegt sie, wie später zu zeigen sein wird, letztlich dem Münchhausen-Trilemma: Es kann keine Letztbegründung gegeben werden, die nicht selbst den Regeln und Normen rationaler

3.2. Prinzipien ethischer Moralkritik

Das Verhältnis von Moral und Moralität wird nach den bisherigen Überlegungen durch folgende Beschreibung adäquat wiedergegeben: „Eine Moral ist eine endlich-geschichtliche Gestalt der dem Menschen wesentlichen Freiheit und bedarf als solche der ständigen Begründung und Legitimation durch den Begriff der Moralität. […] Der Begriff der Moralität ist somit das Prinzip aller Moral(en), der eine Moral als Moral legitimierende Sinngrund.“[90]

Das Wechselverhältnis von Moral und Moralität wird nun zum Operationsfeld der Ethik. Denn jede Moral muss sich nun in Bezug auf den Prinzipienbegriff der Moralität, also der „Idee der *einen* ‚richtigen‘ oder ‚vernünftigen‘ Moral (im Singular)“, „deren Bestimmungen (idealiter) für alle einsichtigen Personen anerkennungswürdig sind“[91], rechtfertigen lassen. So ist Moralität das durch Kritik, Korrektur und Begründung zu entdeckende und „allererst zu ‚findende‘ Korrelat der Ethik“[92].[93]

Mit der Erweiterung des Begriffsinstrumentariums ist damit auch eine Erweiterung des Tätigkeitsbereichs der Ethik um die Möglichkeit korrekti-

---

Argumentation an einem entscheidenden Punkt widersprechen würde. Daraus folgt, dass ein positiver Beweis der Möglichkeit allgemein zustimmungsfähiger Urteile nicht gefunden werden kann. Damit verlagert sich die Frage nach allgemeinen Handlungsnormen auf die Ebene faktischer Zustimmungsmöglichkeit im Kontext argumentativer Austragung – auf dieser Ebene bleibt jeder in realen Diskursen gewonnene Konsens aber immer unter dem Vorbehalt der Falsifizierbarkeit: Schlicht schon deswegen, weil an keinem realen Diskurs je alle möglicherweise betroffenen Individuen teilnehmen können (dies allein schon deswegen, weil nie von vorneherein mit Sicherheit abschließend bestimmt werden kann, wer von der fraglichen Handlung betroffen sein wird). Selbst eine von umsichtigen und tugendhaften, nicht am Eigenwohl orientierten Individuen in bestem Wissen und bester Absicht gefundener Konsens, der im imaginativen Rollentausch alle möglichen alternativen Haltungen durchgespielt haben mag, beruht letztlich auf hypothetischen Voraussetzungen und Annahmen, die letztlich nur die hypothetische Konklusion erlauben: „Dieser Entscheidung könnte wohl jeder zustimmen“ oder „... müsste doch jeder zustimmen können.“ Ob ihr tatsächlich jeder zustimmen könnte, ist eine ad infinitum offene Frage. Es ist daher nachvollziehbar, dass selbst dem Projekt der Aufklärung verpflichtete Ethikerinnen und Ethiker letztlich die Konklusion ziehen: Wir können uns nur Mühe geben und hoffen, dass wir richtigliegen.

[90] Pieper (2003: 44 u. 46).

[91] Ott (2011: 24).

[92] Ott (2011: 24).

[93] Kant bestimmte in der *Grundlegung*: „Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“ Kant (*GMS*: 434).

ver Einflussnahme auf faktisch vorliegende Moralen gegeben. So fallen der Ethik nun auch die Aufgaben zu, Konflikten zwischen unterschiedlichen Werte- und Normensystemen vorzubeugen (präventive Aufgabe der Ethik) oder sie im Falle eines gegebenen Konflikts einer nichtgewalttätigen Lösung zuzuführen (kurative Aufgabe der Ethik).[94]

Diese Aufgaben versucht die Ethik in den Teilaufgaben einer metaethischen und einer normativ-ethischen Analyse zu bewältigen[95] und in unterschiedlichen Anwendungskontexten umzusetzen. Sie orientiert sich dabei, wie jede Wissenschaftsdisziplin, an regulativen Ideen, die als Konkretionen des Prinzipienbegriffs der Moralität verstanden werden können. Die regulativen Ideen ihrer wissenschaftlichen Methodologie tragen die Titel Rationalität, Kohärenz und Systematizität.[96] In einer normativ-ethischen Analyse gegebener Moralen oder in einer bestimmten Moral vorfindlicher Normen macht sie sich die in der jeweiligen Moral gegebenen Normen und Werte zum Gegenstand ihrer kritischen Rekonstruktion unter den leitenden Maßgaben von Rationalität, Kohärenz und Systematizität.

Das philosophische Unternehmen der Ethik verfolgt nun dezidiert konstruktive und korrektive Absichten, insofern sie die genannten regulativen und methodischen Ideale „auch gegenüber der jeweils zum Gegenstand gemachten Moral zur Geltung bringt“[97]. Wo ‚die Moral‘ als empirisch gegebene sittliche Praxis diesen Idealen nicht entspricht, hat die Ethik sich nicht nur kritisch-hinterfragend, sondern gleichsam korrektiv einzubringen. Unter dem regulativen Ideal der *Rationalität* kann sie deshalb nur solche Normen und Werte gelten lassen, die sich mit den Mitteln dieser theoretischen Vernunft begründen lassen. Die Ethik tritt deshalb mit eminent autoritätskritischem Impetus auf. Unter den Titeln *Kohärenz* und *Systematizität* korrigiert die Ethik miteinander konfligierende Werthaltungen oder Urteile und versucht sie durch die Mittel übergeordneter Prinzipien in eine kohärentes und systematisch verbundenes Ganzes zu integrieren.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen lassen sich deshalb folgende Eigenschaften des universalmoralischen Standpunkts bzw. universalmoralischer Urteile zusammenfassend festhalten:[98]

1. *Präskriptivität*: Moralische Urteile haben in der Terminologie der Sprachpragmatik eine wesentlich illokutionäre Dimension. In der Form von Imperativen schreiben sie bestimmte Handlungsregeln (Normen) vor.

---

[94] Vgl. ähnlich Ott (2011: 18).
[95] Vgl. Birnbacher (2007: 58 f.).
[96] Vgl. Birnbacher (2007: 5).
[97] Birnbacher (2007: 5).
[98] Bei Birnbacher heißt die Reihe: a. Handlungsbezug, b. Kategorizität, c. Anspruch auf Allgemeingültigkeit, d. Universalisierbarkeit als Kennzeichen moralischer Urteile.

2. *Universalität*: Moralische Urteile müssen dem Kriterium der Allgemeingültigkeit genügen. Sie müssen in jeder vergleichbaren Situation eine von den Betroffenen und allen potenziell Betroffenen zustimmungsfähige Handlung fordern.[99]
3. *Objektivität*: Moralische Urteile haben einen unpersönlichen Status. Sie sagen nicht aus, ob *ich* in einer bestimmten Situation etwas Bestimmtes tun sollte, sondern ob *man* in einer bestimmten Situation etwas Bestimmtes tun sollte. Ihre Geltung ist unabhängig von den subjektiven Interessen, Neigungen, Wünschen, Zielen und Vorstellungen eines guten Lebens.
4. *Rationalität*: Die Geltung moralischer Urteile hängt von der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit ab, also davon, ob alle Menschen jederzeit aus vernünftiger Einsicht dieser Regel ihre Zustimmung geben würden, wenn sie von ihren persönlichen Interessen, Motiven, Präferenzen, kulturell geprägten Axiologien usw. abstrahierten und ihre Zustimmung allein von logisch formalen Überlegungen bestimmt sein lassen. Wenn ein Urteil ein moralisches Urteil sein soll, so muss es für alle vernünftigen Individuen einsehbar und nachvollziehbar rational begründet (oder zumindest prinzipiell begründ*bar*) sein.
5. *Kategorizität*: Nur wenn die oben genannten Aspekte erfüllt sind (notwendige Voraussetzungen), kann überhaupt von Kategorizität die Rede sein. Denn anders als pragmatische oder partikularmoralische Urteile, die an bestimmte Bedingungen geknüpfte hypothetische Imperative formulieren und deshalb relativen Charakter haben, gelten universalmoralische Urteile kategorisch, also unabhängig von empirischen Gegebenheiten *unbedingt*.[100]

3.3. Vorläufige Problemanzeige

Der Standpunkt der Moralität ist so als Standpunkt einer *über*- und *unpersönlichen* Vernunft charakterisiert – und genau daran entzündet sich die Kritik: Für Diamond ist darin ein Erbe der ‚Hoch-Zeit der Metaethik' zu sehen, dass sich in der Vorstellung zum Ausdruck bringt, dass die explizitere und klarere, die systematischere und objektivere Artikulation der von den Menschen in Anspruch genommenen oder vorausgesetzten Prinzipien und ihrer Konsequenzen dazu beitragen könnten, die „Qualität der Gesamtheit der moralischen Ansichten einer Person" zu steigern.[101]

---

[99] Vgl. zur Kritik am Begriff der Universalität z.B. Winch (1954).

[100] Philippa Foot (1997) lehnt ab, dass es so etwas wie kategorische Imperative gibt. Für sie lassen sie sich immer auf hypothetische Imperative zurückführen.

[101] Diamond (2012a: 78).

Dass diese Auffassung einer Unterscheidung zwischen den Bereichen einer partikularen Ethik und einer universalen Moral nicht ganz unproblematisch ist, lässt sich bereits durch Verweis auf vorläufig zwei Aspekte andeuten: Erstens führt diese Trennung zu einer Ausscheidung eines ganzen Bereichs von Handlungen und Verhalten, auf die das moralische Denken (in einem umfassenderen Sinne) nur um einen hohen Preis verzichten könnte. Was den oben aufgeführten Kriterien nicht genügt, kann zwar in bestimmten Gruppenmoralen (Ethoi) dennoch als wertvoll oder lobenswert ausgezeichnet werden. Es handelt sich aber nicht um einen Bereich der Moral, da dieser Bereich dadurch gekennzeichnet ist, dass die oben genannten Kriterien erfüllt sind. So drängt sich deshalb eine weitere Differenzierung auf, die zwischen geforderten und lediglich wünschenswerten oder über das Geforderte hinausgehenden Handlungen zu unterscheiden erlaubt: Es erschiene uns unzweifelhaft eigenartig, wenn wir jemandem einen moralischen Fehler vorwerfen würden, weil er sich nicht großzügig verhielt. Denn großzügiges Verhalten ist in den Augen vieler Menschen sicherlich lobenswert und verdienstvoll, aber es zeichnet gerade großzügiges Verhalten aus, dass es über das hinausgeht, was von anderen berechtigterweise *verlangt* werden kann. Dieser Bereich der sogenannt supererogatorischen Handlungen kommt im Horizont der Moraltheorie als Theorie der universalen Moralität nur als Grenzbereich in den Blick und wird der Dimension der Individualethik zugewiesen: Jede muss sich selber fragen, ob und inwiefern sie mehr als das von ihr Erwartete tun will. Wie Cora Diamond in ihren Arbeiten immer wieder herausstellt und wie ich im weiteren Verlauf dieser Studie noch deutlicher konturieren will, entspringt diese Vorstellung der Aufgabe der Moralphilosophie „einem bestimmten *Ideal* moralischen Denkens“[102], das sich dadurch auszeichnet, dass nicht nur vorausgesetzt wird, dass die *Moralphilosophie* ein solches System anstreben sollte, sondern auch „die *Menschen* sich bemühen sollten, ihr moralisches Denken ungefähr in dieser Form zu strukturieren“[103].

Die Bruchlinie zwischen allgemein Moralischem (der Perspektive der Moral) und individuell Präferiertem (der Perspektive der Ethik) geht zweitens mit einem grundlegenden Motivationsproblem einher, wie es auch von Vertretern eines universalmoralischen Standpunkts eingeräumt wird:

„Freilich zahlt die Moraltheorie für ihre Arbeitsteilung mit einer Ethik, die auf die Formen der existenziellen Selbstverständigung spezialisiert ist, einen hohen Preis. Damit löst sie nämlich den Zusammenhang auf, der moralischen Urteilen erst die Motivation zum richtigen Handeln sichert. Moralische Einsichten binden den Willen erst dann effektiv, wenn sie in ein ethisches Selbstverständnis eingebettet sind, welches die Sorge ums eigene Wohl für das Interesse an Gerechtigkeit *einspannt*. Deontologische Theorien in der Nachfolge Kants mögen noch so gut erklären können, wie moralische Normen zu begründen und

---

[102] Diamond (2012a: 78, kursiv MUB).
[103] Diamond (2012a: 78).

anzuwenden sind; aber auf die Frage, warum *überhaupt* moralisch sein sollen, bleiben sie die Antwort schuldig."[104]

3.4. Das Trilemma ethischer Theorie in der Moderne

Mit den bisherigen Ausführungen haben wir mittlerweile einen Punkt erreicht, der auf eine grundlegende Herausforderung moderner Moralphilosophie hinweist und als kognitivistisches *Trilemma* der Moralphilosophie formuliert wurde. Dieses Trilemma ergibt aus den folgenden unversöhnlich gegeneinanderstehenden Grundüberzeugen:

1) Wahre moralische Urteile sind eine Form von moralischer Erkenntnis
2) Wenn rationale Gründe für ein bestimmtes Urteil vorliegen, dann ist eine rationale Person auch zu diesem Handeln motiviert
3) Etwas als wahr zu erkennen, kann keine hinreichende Tatsache dafür sein, dass ich zu etwas motiviert bin, denn ich kann zwar einsehen, dass etwas moralisch geboten ist, aber dennoch nicht dazu motiviert sein, diesem Gebot auch nachzukommen, es braucht eine zusätzliche Komponente, z.B. den Wunsch, in Übereinstimmung mit meinen moralischen Prinzipien zu handeln.

---

[104] Habermas (2002: 15).

D. Moderne Ethik in der Kritik

1. Kritik an theorieförmigen Konzeptionen von Ethik

1.1. Einleitung

Wie gesehen, wird Ethik in der Moderne spätestens seit Kant als Theorie der Moral konzipiert, die ihrem Gegenstand in der deskriptiv-objektiven Perspektive der dritten Person gegenübersteht bzw. ihren Gegenstand überhaupt erst konstruktiv etabliert. Diese Auffassung von Ethik orientiert sich an einem für das moralische oder ethische Denken nicht unproblematischen Verständnis von Theorie, das aus dem Bereich der Naturforschung übernommen wird. Ihr grundlegender Vorgang ist in der Abgrenzung eines Gegenstandsbereichs zu sehen, der sich als eigenständige Sprache der Moral (moralische Urteile) konstruieren lasse. Diese Annahme liegt der analytischen Ethik von Anfang an – z.B. bereits bei George E. Moore – zugrunde und hat sich, wie gesehen, nun weitestgehend etabliert.

Ich möchte nun auf die Kritik an dieser Auffassung von Ethik und der ihr voraus- und zugrunde liegenden Annahmen eingehen. In Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen wie derjenigen von Elizabeth Anscombe, Iris Murdoch, Stanley Cavell, Cora Diamond, Alasdair MacIntyre und Bernard Williams soll auch gezeigt werden, dass der Theoriebegriff nicht vollständig aus der Ethik verabschiedet werden muss, sondern durchaus seinen berechtigten Platz hat, wenn er von falschen Erwartungen befreit wird und seine typische Verortung im Rahmen eines Subjekt-Objekt-Schemas naturwissenschaftlicher Erkenntnis überwunden wird.

Die im folgenden untersuchten Auffassungen führen zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen, die ich im Folgenden im Hinblick auf ihren Umgang mit der Frage, ob und inwiefern Bemühungen um Theoriebildung in der Ethik überhaupt sinnvoll sein könnten, genauer untersuchen möchte.

1.2. Die Herausforderung des modernen Theoriebegriffs für die Ethik

Dass Ethik als *Theorie* der Moral konzipiert werden soll, kann zumindest in der akademischen Ethik seit Kant als selbstverständlich vorausgesetzt gelten. Lange Zeit wurde diese Annahme ebenso wenig in Frage gestellt, wie der ihr zugrunde liegende Begriff der ‚Theorie‘ Gegenstand besonderen Interesses

gewesen wäre.[1] Dies ist umso überraschender als gerade die Frage, was für ein Verständnis von Theorie bzw. welche Erwartung an eine Theorie bei der Konzeption einer Ethik als *Theorie der Moral* eine offensichtlich zentrale Frage spielt. Im akademischen Kontext, in dem sich die Praxis der Ethik als Theorie der Moral herausgebildet hat, wurde dabei in der Regel ein Begriff von Theorie vorausgesetzt, wie er sich in den Naturwissenschaften seit dem 17. Jahrhundert allmählich etabliert hat, was regelmäßig zu problematischen Entwicklungen bei der Konzeption von Ethik geführt hat. Das alternative Verständnis der Ethik, auf die diese Studie hinauslaufen wird, wird denn auch nicht umhinkommen, eine Alternative zur seit Kant so verbreiteten Dichotomie von theoretischer und praktischer Vernunft aufzuzeigen.

1.3. Formen der Kritik an der theorieförmigen Konzeption moderner Ethik

Im Folgenden will ich unterschiedliche Formen der Infragestellung dieses Paradigmas von Ethik, wonach Ethik als Theorie der Moral zu konzipieren sei, kurz umreißen. Als Bestimmung dessen, was als ethische Theorie aufgefasst werden soll, mag eine relativ weite Definition dienen, wie sie Bernard Williams bietet:

„Eine ethische Theorie ist eine theoretische Darstellung dessen, was ethisches Denken und ethische Praxis sind, wobei diese Darstellung entweder eine allgemeine Prüfung der Richtigkeit grundlegender ethischer Überzeugungen und Prinzipien beinhaltet oder zu der Schlussfolgerung gelangt, dass es eine solche Prüfung nicht geben kann."[2] In der Tat werde ich im Folgenden nicht nur positive Formen ethischer Theorie darstellen, sondern gerade auch Ansätze, die ganz grundsätzlich ablehnen, dass ethische Theorie überhaupt ein mögliches Unterfangen ist. Die Ansätze, die ich kurz skizzieren möchte, lassen sich systematisch etwa in der folgenden Weise unterscheiden:[3]

a. Positionen partieller oder lokaler Kritik an bestimmten Formen von Theorie, wie sie z.B. in neo-aristotelischen, tugendethischen Ansätzen vertreten werden;

[1] Ein Stichwort ‚Theorie' oder ‚theory' fehlt im *Handbuch Ethik* ebenso wie in der großen *International Encyclopedia of Ethics* (vgl. http://onlinelibrary.wiley.com/book/10.1002/9781444367072/titles?filter=T, 22.07.19).

[2] Williams (1999: 105). Williams Definition umfasst sowohl kognitivistische wie nonkognitivistische Theorieansätze: Erstere fielen unter die Klasse derjenigen, die „eine allgemeine Prüfung der Richtigkeit grundlegender ethischer Überzeugungen und Prinzipien" beinhalten, Letztere zu denjenigen, die die Möglichkeit einer solchen Prüfung ablehnen.

[3] Die Unterteilung weicht in einigen Punkten von der dennoch sehr hilfreichen Systematisierung ab, wie sie geboten wird bei Hämäläinen (2009).

b. strikt antitheoretische Positionen, wie sie in Ansätzen in der Tradition Wittgensteins vertreten werden;
c. die Ablehnung der Möglichkeit *normativer* Theorie, wie sie in der an Hume orientierten Ethik von Annette Baier formuliert wird.[4]

1.3.1. Neoaristotelische Zugänge

Eine Linie der Kritik an bestimmten Formen ethischer Theoriebildung schließt sich an die Überlegungen von Gertrude Anscombe an. Zu den Vertreterinnen und Vertretern dieser Richtung lassen sich u.a. Michael Stocker[5], Philippa Foot[6], Martha Nussbaum[7], Rosalind Hursthouse[8] und Christine Swanton[9] rechnen. Ihre problemorientierten Arbeiten werden ergänzt durch die mehr historisch orientierten Arbeiten zu den Unterschieden zwischen antiker und moderner Ethik etwa von MacIntyre, Taylor, Annas, Sherman.[10]

Die Vertreterinnen und Vetreter dieser aristotelischen Traditionslinie lehnen ethische Theorie nicht per se ab, sondern richten die Kritik im Anschluss an Anscombe gegen bestimmte Typen, namentlich deontologische oder konsequenzialistische Ansätze ethischer Theoriebildung. Diese gelten als problematisch, weil sie zu einer Verengung des Blickwinkels bzw. zu einer Verflachung unseres Begriffs von Moral führen oder von einem Begriff von Moral ausgehen, der höchstens als Produkt akademischer Binnendiskurse eine Bedeutung haben kann (vgl. die Kritik von MacIntyre). Abgelehnt wird hier eine Form ethischer Theorie die hierarchisch strukturiert, auf Handlung konzentriert und an Handlungsnormen orientiert ist und sich darum bemüht, mit quasi-wissenschaftlicher Präzision eine Theoriearchitektur zu entwerfen und Kriterien der Handlungsbewertung zu entwickeln. Exemplarisch sei dies anhand von Überlegungen von Michael Stocker ausgeführt. Nach Stocker „handeln moderne ethische Theorien immer nur von Gründen, von Werten, davon, worauf Rechtfertigungen gründen. Sie versagen aber, wenn es gilt, Motive und motivationale Strukturen und Beschränkungen des ethischen Lebens zu untersuchen“[11]. Nach Stocker stürzen uns diese modernen ethischen Theorien deshalb in eine heillose Spaltung zwischen den Gründen,

---

[4] Die neo-humeanische Position Baiers ließe sich wohl auch unter den ersten Typ als Ablehnung nicht von Theorie als solcher, sondern eines bestimmten Theorietyps verstehen.

[5] Stocker (1976).

[6] Foot (1978).

[7] Nussbaum (1990).

[8] Hursthouse (1999).

[9] Swanton (2003).

[10] MacIntyre (1981), Taylor (1989), Sherman (1997), Annas (1993).

[11] Stocker (1998: 19).

die sie uns an die Hand geben, und unseren Motiven, die mit dem zusammenhängen, was wir wertschätzen. Diese Spaltung bezeichnet Stocker als eine Form von Geisteskrankheit („malady of the spirit"), eine Schizophrenie:

„Als Zeichen eines guten Lebens gilt uns eine Harmonie zwischen jemandes Motiven und seinen Gründen Werten und Rechtfertigungen. Nicht von etwas motiviert zu sein, was man wertschätzt – was man also für gut, angenehm, richtig, schön usw. hält –, zeugt von einem Leiden des Geistes. Und ebenso zeugt es von einem Leiden des Geistes, etwas nicht zu schätzen, was einen motiviert. Ein solches Leiden bzw. mehrere solcher Leiden können zu Recht als *moralische Schizophrenie* bezeichnet werden, da sie in einer Spaltung zwischen jemandes Motiven und seinen Gründen bestehen."[12]

Stockers Ansicht nach kommt es zu dieser Spaltung aufgrund der für moderne Theorien – konkret sind die Gegenspieler deontologische und regelutilitaristische Ansätze – typischen Verkürzungen bzw. Beschränkungen auf Handlungen und die Bewertungskriterien von Handlungen: „What is lacking in these theories is simply – or not so simply – the person."[13] Gemeint ist damit nicht der Begriff der Person, sondern die konkrete Person des oder der anderen, auf die in Phänomenen wie Liebe, Freundschaft, Zuneigung usw. nur um den Preis der Bedeutungslosigkeit verzichtet werden kann:

„For, love, friendship, affection, fellow feeling, and community all require that the other person be an essential part of what is valued. The person – not merely the person's general values nor even the person-qua-producer-or-possessor-of-general-values – must be valued. The defect of these theories in regard to love, to take one case, is not that they do not value love (which, often, they do not) but that they do not value the beloved."[14]

Gegen diese Verarmung machen Vertreterinnen und Vertreter Formen der Tugendethik als eine Alternativtheorie stark, die den Entfremdungstendenzen der Moderne dadurch standhalten können soll, dass sie sich nicht bloß auf die Bewertung einzelner Handlungen beschränkt, sondern den Fokus weitet für die Frage nach dem guten Leben, und dabei die ganze Person, ihren Charakter und die Wahrnehmung von Situationen in den Blick nimmt und nicht bloß einzelne Taten und die Frage nach der Wahl angemessener Handlung.

1.3.2. Anti-theoretische Ansätze

Im Anschluss an Wittgensteins Auffassung, wonach Philosophie alles lässt, wie es ist, und alle Theorie und Erklärung durch Beschreibung zu ersetzen sei, um nicht der Verhexung des Verstandes zum Opfer zu fallen (vgl. *PU* § 109), haben sich zahlreiche strikt anti-theoretische Positionen in der Moralphilo-

[12] Stocker (1998: 19).
[13] Stocker (1976: 459).
[14] Stocker (1976: 459).

sophie entwickelt, wie z.B. diejenigen von Peter Winch[15], Stanley Cavell[16], Dewi Z. Phillips[17], Raimond Gaita[18], Cora Diamond[19]. Diese Traditionslinie kann vielleicht am besten anhand zweier gemeinsamer Prinzipien charakterisiert werden, wie sie Stephen Mulhall vorgeschlagen hat: ein Autonomieprinzip und ein bestimmtes Differenzprinzip.

Nach dem *Autonomieprinzip*, das auch als Prinzip der Selbstgenügsamkeit der Sprache bezeichnet werden könnte, hat die gewöhnliche Sprache als Orientierungsmaßstab zu gelten. Sie bildet den Kontext und schafft überhaupt erst die Möglichkeit, Urteile zu fällen und Ansprüche zu erheben. Da jede theoretische Beschreibung oder Begründung selbst letztlich auf die Mittel der gewöhnlichen Sprache angewiesen bleibt, ist nach dieser Tradition nicht eine Begründung oder theoretische Fundierung der Sprache oder unseres moralischen Vokabulars gesucht, sondern „a careful description or perspicuous survey of the grammar of our moral terms and moral practices, and their characteristic role in our forms of life."[20]

Das *Differenzprinzip* artikuliert die Erwartung, dass eine sorgfältige Beschreibung unserer moralischen Sprache gerade nicht wie eine Theorieorientierung zu Forderungen nach Konsistenz und Uniformität in Hinblick auf moralische Sprache und das moralische Leben im Ganzen führen, sondern eher „a multiplicity or variety of moral grammars" offenbare, die keiner Rechtfertigung oder Veränderung bedarf.[21]

1.3.3. Nicht-normative Ansätze

Ansätze wie diejenigen von Annette Baier oder auch Johannes Fischer folgen der nonkognitivistischen Konzeption von Hume in der Ablehnung der Möglichkeit Ethik als normative Theorie der Moral zu konzipieren. Für sie gilt: „no *normative* theory"[22].

Fischer nimmt dabei eine radikale Disjunktion in Hinblick auf die Frage der Fundierung der Moral zwischen einer vernunftbasierten und einer emotionenbasierten Ethik an und stellt im Anschluss an Hume in Abrede, „dass die Wahrheit moralischer Urteile [...] argumentativ aufgewiesen werden" kann.[23] Nach Hume ist die Vernunft bekanntlich nicht dazu fähig, sich über die Affekte hinwegzusetzen oder den Willen zum Handeln aus sich selbst

[15] Winch (1972).
[16] Cavell (1995).
[17] Phillips (1992).
[18] Gaita (1991).
[19] Diamond (1991).
[20] Mulhall (2002: 295).
[21] Mulhall (2002: 295).
[22] Baier (1985: 236).
[23] Fischer (2011b: 214 f.).

heraus zu motivieren: „Die Vernunft ist nur Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen […]. Es läuft der Vernunft nicht zuwider, wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will als einen Ritz an meinem Finger."[24] Deshalb seien nach Hume „Moral und Ästhetik […] nicht Gegenstände des Verstandes, sondern des Geschmacks und *Gefühls*"[25].

Ansätze wie diejenigen Fischers und Baiers konzipieren Ethik deshalb als deskriptive Darlegung eines bestimmten Ethos[26], eines christlichen im Falle von Johannes Fischer[27], eines allgemein menschlichen (und dezidiert „säkularen") im Fall von Annette Baier, das seinen Grund im gemeinmenschlichen Gefühl der „Sympathie", dem moralischen Gefühl als Vermögen, sich in andere hineinzuversetzen hat: „The moral sentiment, to *be* moral, must be one ‚in which every man, in some degree, concurs' (E. 273). Hume speaks of this shareable sentiment as the sentiment of humanity"[28]. Baier zufolge sei Ethik als „*descriptive* moral and social philosophy" in der Art einer „mental geography" zu entwerfen, was so viel heiße, wie „understanding the modes of individual and social moral reflection as they actually exist now rather than an ‚airy science' that ‚opens up a world of its own', be it that of Kantian noumena or any of those full compliance human Utopias favored by normative theorists. For such mental geography to be accurate and to yield reliable maps, the philosopher may have to leave her armchair, or have associates who do so.[29]"

---

[24] Hume (1739/1749: 486).

[25] So die treffende aphoristische Übersetzung der Überlegungen in Humes *Enquiry Concerning the Prinicples of Morals* von 1758 durch Vorländer (1903: 116).

[26] Bereits Schleiermacher kam in seinen *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* von 1803 in kritischer Auseinandersetzung mit der Ethik Kants zum Schluss, dass diese an einem systematischen Bestimmtheitsdefizit leide, insofern das Besondere jeweils nur als ein Anwendungsfall für das Allgemeine gedacht werde. Schleiermachers Untersuchung erfolgte unter der Leitfrage, ob die von einer ethischen Theorie eingeführten Begriffe „die ganze Sphäre des möglichen menschlichen Handelns" zu enthalten vermögen (SW III/1, 16). Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, kann von einer angemessenen wissenschaftlichen Form gesprochen werden, die sich eben dadurch als angemessen erweist, dass Gestalt und Inhalt einander korrespondieren (SW III/1, 8 f.). Nur dann hat die wissenschaftliche Ethik „ihre Aufgabe der Form nach vollständig und rein gelöst" (SW III/1, 8). Entgegen der formalen Ethik Kants ist für Schleiermacher deshalb vielmehr in einer materialen und von Schleiermacher deskriptiv entfalteten Güterethik die Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik erfüllt. Aus dem Kriterium, der „ganze[n] Sphäre des möglichen menschlichen Handelns" gerecht zu werden, deutet sich bereits die für Schleiermacher in der späteren Ausarbeitung der philosophischen Ethik leitende innere Ausdifferenzierung und systematische Verknüpfung von Pflichten-, Tugend- und Güterlehre an. Vgl. dazu Moxter (1992: 54–63).

[27] Vgl. dazu Fischer (2002: insb. 9, 78–82, 199–206).

[28] Baier (1985: 154).

[29] Baier (1985: 237).

Der Standardeinwand gegen eine in dieser Weise rein emotionenbasierte, nonkognitivistische Auffassung von Ethik[30] läuft selbstredend darauf hinaus, dass zwar darauf vertraut werden kann, dass die Natur zweckmäßig eingerichtet ist, und wir uns durch unsere Naturgeschichte zu mitmenschlichen und empathischen Wesen entwickelt haben – unsere Erfahrung und Geschichte allerdings gerade auch Anlass dazu bieten, dieses Vertrauen als haltlos in Frage zu stellen, was den Bedarf nach Orientierung und damit nach normativen Kriterien mit sich bringt.

2. Tiefenhermeneutische Krisendiagnosen

Bevor ich auf die konstruktive Entwicklung eines Ansatzes hermeneutischer Ethik kommen kann, möchte ich zunächst noch versuchen darzulegen, aus welchen Überlegungen und Vorbehalten eine solche alternative Konzeption in meinen Augen ein Desiderat darstellt. Ich werde mich dabei mit Autorinnen und Autoren auseinandersetzen, die dem Vorhaben, Ethik als Theorie der Moral zu konzipieren kritisch bis ablehnend gegenüberstehen. Es wird darum gehen darzulegen, was an dieser Form ethischen Denkens problematisch ist.

Was hier erörtert werden soll, wird von einigen bloß implizit angedeutet, von anderen als explizite These oder gar Anklage formuliert. Johannes Fischer ist einer derjenigen, die sie explizit im Modus der Anklage vorbringen. Adressat und Objekt seiner Anklage ist die gegenwärtige akademische Ethik, der er vorwirft, einer veritablen *Desorientierung* in Fragen der Moral Vorschub zu leisten, die dafür verantwortlich sei, dass den von dieser Auffassung beeinflussten Studierenden „die Fähigkeit, aus den relevanten Gründen das richtige Urteil oder die richtige Entscheidung zu treffen, abhanden kommt“[31]. Die desorientierende Wirkung komme nach Fischer durch eine bestimmte „Ideologisierung“ im akademischen Ethik-Unterricht zustande: Denn aufgrund dieser vorherrschenden Auffassung von Ethik und Moral würden „die Studierenden auf ein Denken eingespurt, das sie blind macht für die Gründe, auf die es in moralischen Fragen eigentlich ankommt.“[32]

Wenn Fischers These zutreffen soll, muss auch erklärt werden können, wie es zu dieser Form von Desorientierung kommt. Es ließen sich in wissenschaftssystematischer Perspektive vorderhand mindestens zwei mögliche

[30] Es sei darauf hingewiesen, dass ‚emotionenbasiert‘ nicht notwendigerweise auch ‚nonkognitivistisch‘ bedeutet. Wie Ammann (2007) deutlich macht, können Emotionen gerade konstitutiv für moralische Erkenntnis sein und je nach vorausgesetztem Emotionenbegriff durchaus kognitiv gehaltvoll sein.

[31] Fischer (2012: 11).

[32] Fischer (2012: 11).

Antworten denken, die einmal auf den Gegenstand, das andere Mal auf die Methode der Ethik abheben:[33]

a. die akademische Ethik verfügt nicht über den angemessenen Begriff von Moral, sie mag viele Texte produzieren, aber deren Inhalt hat mit Moral nichts zu tun;
b. was auch immer für ein Begriff von Moral in der akademischen Ethik vorhanden ist, sie hat nicht die angemessenen methodischen Mittel, und wenn sie die Moral thematisieren will, kommt irgendetwas dabei heraus.

Antwort a. formuliert eine strikte Disjunktion (entweder Ethik oder Moral). Geht man davon aus, dass mit Ethik die offensichtlich vorhandene akademische Praxis, die unter diesem Titel betrieben wird, gemeint ist (eine These über die Extension des Begriffs der ‚Ethik'), zwingt die Annahme der Disjunktion zur Schlussfolgerung, dass in der akademischen Praxis der Ethik von Moral keine Spur ist. Damit ist aber noch nichts über die Wirklichkeit von Moral gesagt oder darüber, ob Moral nicht an anderen Orten vorkommen könnte.[34] Angesichts des eigenen Anspruchs der Ethik eine Theorie der Moral zu bieten, wäre es für die Plausibilisierung der These a. wünschenswert zu erklären, wie es im Falle, dass These a. zutrifft, dennoch zu diesem Anspruch kommt (oder kommen kann) und warum die Ethik ihm nicht gerecht wird oder werden kann. Eine Antwort darauf könnte b. liefern, das ein methodisches oder technisches Unvermögen geltend macht. Eine andere Antwort könnte aber auch darin liegen, dass Ethik als Theorie der Moral zu betreiben der Ethik aus ‚ökologischen'[35] Gründen unmöglich ist, etwa weil es das, was die Ethik als Moral beschreiben möchte, gar nicht (mehr) gibt (These c.). Die Ethik unterläge damit einer Illusion – entweder, weil ihr der Begriff der Moral aufgrund kultureller oder historischer Entwicklungen abhandengekommen ist und sie nur noch einem Scheinbegriff, der aber bedeutungslos geworden ist, nachhängt (c.1), oder aber, weil es diesen Begriff der Moral noch gar nie gab und gar nicht geben kann, z.B. weil er das Produkt einer bestimmten Phantasie ist (These c.2), der möglicherweise viele nachhängen.

[33] Ich liste im Folgenden nur Möglichkeiten auf, diese These zu verstehen, und behaupte nicht, sie zu vertreten.

[34] Es könnte ja sogar sein, dass wir – um eine Formulierung von Stanley Cavell umzudrehen – unter dem Schutz der Akademie am Tage unserer Erkenntnistheorie folgen und nach Feierabend unserer Moral. Vgl. Cavell (2006: 424).

[35] ‚Ökologisch' meine ich hier nicht im Sinne des Naturschutzes, sondern in einem Sinne, der mit der Art und Weise verwandt ist, in dem in der Statistik von ökologischer Korrelation, ökologischer Inferenz oder ökologischem Fehlschluss gesprochen wird. Es geht also um die dem (selbstreferenziellen) System der Ethik vorgegebenen Umweltbedingungen.

2.1. Ethik unter dogmatischer Verblendung (Fischer)

Tatsächlich vertritt Fischer eine Auffassung, die die Thesen a. und b. miteinander in Beziehung setzt: Die Art und Weise, in der im Ethik-Unterricht über Moral gesprochen wird, vermittelt nach Fischer einen falschen Begriff bzw. kann dazu führen, dass die Studierenden einen falschen Begriff von Moral und auch von Ethik ausbilden.

Nach Fischer trage die Entwicklung der Angewandten Ethik maßgeblich zu einer problematischen Standardisierung der „Fragestellungen, Begriffe und Methoden“[36] der Ethik sowie zu einer in der Regel unhinterfragten Auffassung bei, wonach der Ethik „die Aufgabe der rationalen, d.h. argumentativen Begründung moralischer Urteile“[37] zukomme, was sich schließlich in einer ebenso problematischen Etablierung eines eigenen Expertentums manifestiere. Mit der Standardisierung und Professionalisierung des Faches gehe für die Wahrnehmung der Ethik Wesentliches verloren, nämlich nichts weniger als die Tugend des radikalen und kritischen Hinterfragens. Hinzu komme eine suggestive Wirkung, dass ethische Prinzipien so etwas wie einen zeitunabhängigen Normenbestand bilden würden, und dabei gerade das Bewusstsein dafür, dass das, was unter Ethik und Moral verstanden wird, sich bestimmten geschichtlichen Entwicklungen und Weichenstellungen verdankt.[38]

Fischer vertritt also eine Auffassung, wonach es durchaus möglich wäre, den Studierenden einen korrekten Begriff von Moral zu vermitteln, aber aus den folgenden Gründen lernen sie eine falsche Vorstellung von Moral kennen:

> „Ethik, so lernen sie, hat die Aufgabe der rationalen, d.h. argumentativen Begründung moralischer Urteile. Bezieht man also einen ethischen Standpunkt, dann müssen Gründe für moralische Urteile die Form von Argumenten haben. Folglich müssen die Gründe, mit denen wir in lebensweltlichen Kontexten moralische Urteile und Entscheidungen begründen, hinterfragt werden, weil sie nicht diese Form haben, und die betreffenden Urteile bzw. Entscheidungen können nur dann einen Anspruch auf Wahrheit bzw. Richtigkeit erheben, wenn sie argumentativ begründet werden können“[39].

Den Grund für diese in seinen Augen verfehlten Auffassungen sieht Fischer in einer dogmatischen Orientierung am bestimmten Universalitäts- und Objektivitätsideal: „Zu den unhinterfragten Dogmen, die sich in ethischen Lehrbüchern finden, gehört die Meinung, dass moralische Urteile mit einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden sind und dass sie dementsprechend auf eine für jedermann gültige Weise begründet werden müssen.“[40]

[36] Fischer (2011a: 192).
[37] Fischer (2011a: 192).
[38] Fischer (2010a: 9).
[39] Fischer (2012: 11).
[40] Fischer (2012: 15).

Und damit verbunden ist die Auffassung, dass moralische Urteile, sich auch tatsächlich in eindeutiger Art und Weise begründen ließen, d.h. dass die Pluralität der moralischen Meinungen durch vernunftbegründete Erkenntnis der moralischen Wahrheit überwinden lasse.

Zu einer strukturell ähnlichen Diagnose wie Fischer gelangt auch Annette Baier. Auch sie sieht die Gefahr einer Desorientierung im Denken. Das Gefährdungspotential verortet sie allerdings in einer bestimmten Form von Ethik-Unterricht, in dessen Rahmen die Studierenden mit einer Pluralität ethischer Theorien konfrontiert werden:

> „The obvious trouble with our contemporary attempts to use moral theory to guide action is the lack of agreement on which theory to apply. The standard undergraduate course in, say, medical ethics, or business ethics, acquaints the student with a variety of theories, and shows the difference in the guidance they give. We, in effect, give courses in comparative theory, and like courses in comparative religion, their usual effect on the student is loss of faith in any of the alternatives presented. We produce relativists and moral skeptics, persons who have been convinced by our teaching that whatever they do in some difficult situation, some moral theory will condone it, another will condemn it. The usual, and the sensible, reaction to this confrontation with a variety of conflicting theories, all apparently having some plausibility and respectable credentials, is to turn to a guide that speaks more univocally, to turn from morality to self-interest, or mere convenience. […] In attempting to increase moral reflectiveness we may be destroying what conscience there once was in those we teach.“[41]

Ich möchte mich nun (noch) nicht mit der materialen These auseinandersetzen, ob der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit eine dem Begriff der Moral angemessene Vorstellung ist. Ich möchte zunächst weitere Stimmen, die ähnliche Vorbehalte gegenüber der gegenwärtigen Lage der Ethik geltend machen, darstellen.

2.2. Thesen zur ökologischen Unmöglichkeit moderner Ethik

2.2.1. Analytische Variante: Moral als leerer Begriff (Anscombe)

Die bekannteste und folgenreichste Position, die die Art und Weise, in der Ethik im akademischen Umfeld betrieben wird, in grundsätzlicher Weise in Frage stellt, stammt von der katholischen Moralphilosophin Gertrude Elizabeth Margret Anscombe. In ihrem breit rezipierten und die folgende akademische Debatte in der Moralphilosophie maßgeblich beeinflussenden Aufsatz *Modern Moral Philosophy*[42], der als Auftakt zur Entwicklung oder zur Wiederentdeckung der Tugendethik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelten darf, präsentiert die Wittgenstein-Schülerin Anscombe eine ganz bestimmte Form von Entfremdung, von der die gesamte gegenwärtige Mo-

---

[41] Baier (1985: 207 f.).

[42] Anscombe (1958).

ralphilosophie und Ethik betroffen sei. Anscombe stellt ganz grundsätzlich die Frage, ob und wie Moralphilosophie in der Moderne überhaupt möglich sei, was sie zu einer grundlegenden Kritik der beiden Hauptströmungen moderner Ethik, der deontologischen sowie der konsequenzialistischen[43] Ethik, führt, die sie in Form eines Dilemmas entwickelt.

Am einen Horn des Dilemmas steht für Anscombe eine bestimmte Form von Konsequenzialismus, der „alle englischen akademischen Moralphilosophen nach Sidgwick" präge und postuliere, „man sei für vorhergesehene Folgen einer Handlung in demselben Sinne verantwortlich wie für beabsichtigte Folgen"[44]. Gegen diese Auffassung führt Anscombe ins Feld, dass die Gleichbehandlung von beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen einer Handlung problematisch sei, weil sie dazu führe, dass „man sich von jeder Verantwortung für die tatsächlichen Folgen auch der niederträchtigsten Handlung freisprechen [kann] – vorausgesetzt, man hat diese Folgen nicht vorausgesehen."[45] Der Konsequenzialismus biete, anders als eine aristotelische Ethik oder eine Gesetzesethik, keine Anleitung für die Frage, welche Handlungen erlaubt sind und welche nicht, da allein die Handlungsfolgen über diese Erlaubnis bestimmen: „Das Einzige, was der Konsequenzialist sagen kann, ist: ‚Diese-oder-jene Folgen darf man nicht herbeiführen', aber natürlich kann er nicht sagen: ‚Man wird tatsächlich immer dies-und-das herbeiführen, es sei denn, man tut dies-und-jenes.'"[46] Da er kein Kriterium bzw. keinen Maßstab bieten könne, „übernimmt [der Konsequenzialist] einfach den Maßstab seiner Gesellschaft oder seines Kreises",[47] weshalb er eine konformistische und hohle Philosophie („shallow philosophy") ohne Tiefgang sei.[48]

Das andere Horn des Dilemmas sieht Anscombe in der Unmöglichkeit deontologischer Ethik. Der Rekurs auf eine deontologische Konzeption von Ethik könne deshalb nicht weiterhelfen, weil die dafür grundlegenden Begriffe des „moralischen Sollens" (moral ought), der „moralischen Pflicht" (moral duty) und der „moralischen Verpflichtung" (moral obligation) nach Anscombe einer Welt entstammten, deren Hintergrundannahmen wir heute nicht mehr teilten. Nach Anscombe haben diese Begriffe im Laufe ihrer Ge-

---

[43] In der Tat geht die Prägung des Begriffs ‚Konsequenzialismus' für an den Folgen einer Handlung orientierte Regelethiken auf diesen Aufsatz zurück.

[44] Vgl. Anscombe (2014: 159).

[45] Anscombe (2014: 159). Anscombe vertritt dagegen die Auffassung, „dass jeder für die schlechten Folgen seiner schlechten Handlungen verantwortlich ist und kein Verdienst an etwaigen guten Folgen dieser Handlungen hat, aber dass umgekehrt niemand für die schlechten Folgen seiner guten Handlungen verantwortlich ist." (ebd.).

[46] Anscombe (2014: 160).

[47] Anscombe (2014: 160).

[48] Anscombe, (1958: 12 f.), zitiert nach Anscombe (2014: 160 f.).

schichte eine Bedeutungsveränderung erfahren, wie sich insbesondere aus dem Vergleich mit einer antiken Ethik wie derjenigen des Aristoteles erhelle:[49] „‚Sollen' oder ‚müssen' drückt aus, dass etwas gut oder schlecht ist. So sollte eine Maschine regelmäßig Öl bekommen; sie muss geölt werden, weil es schlecht für sie ist, in ungeöltem Zustand zu laufen, bzw. weil sie dann eben schlecht läuft. Wenn man die Ausdrücke ‚sollen' oder ‚müssen' so versteht, fällt man kein spezifisch *moralisches* Urteil, wenn man über den Menschen sagt, dass er andere nicht betrügen ‚solle'. […] Heutzutage kann man diese Ausdrücke aber auch in einem spezifisch *moralischen* Sinne verwenden, d. h. so, dass sie ein abschließendes Urteil implizieren (ähnlich dem Urteil schuldig/unschuldig über einen Menschen)."[50]

Den Grund für diese Entwicklung sieht Anscombe in der „jahrhundertelangen Vorherrschaft des Christentums", unter der man irgendwann begonnen habe, die völlig alltäglichen Ausdrücke wie „sollen", „müssen" und „dürfen"[51] in bestimmten „Zusammenhängen mit Ausdrücken wie ‚verpflichtet sein', ‚aufgefordert sein' oder ‚eine Verbindlichkeit haben' gleichzusetzen – in dem Sinne, wie man rechtlich zu etwas verpflichtet sein oder wie etwas gesetzlich von einem gefordert sein kann."[52] Erst vor diesem Hintergrund war nach Anscombe so etwas wie die Beobachtung von Hume, dass aus einem „sein" kein „sollen" abgeleitet werden könne, überhaupt möglich: „Der Glaube an ein göttliches Gesetz wurde schon vor langer Zeit aufgegeben, der Begriff der ‚Pflicht' hat diesen Zusammenhang überlebt, und irgendwann kommt Hume und stellt fest, dass man dem Wort ‚sollen', wo es im *moralischen* Sinne verwendet wird, eine Macht zuschreibt, die bei genauerem Hinsehen völlig unerklärlich scheint."[53]

Heute würden wir nur mehr über einen Nachgeschmack oder eine Aura dieser Ausdrücke verfügen. Denn die Vorstellung eines moralischen Gesetzes, wie sie für deontologische Positionen kennzeichnend ist, sei im Verstehenshorizont des Christentums an die Vorstellung eines von Gott gegebenen

---

[49] Vgl. dazu auch die parallele Beobachtung von Gadamer (1930: 230): „Dass unsere moralischen Begriffe und insbesondere der Begriff des moralischen Bewusstseins eine Färbung an sich haben, die der *christlichen* Geschichte des abendländischen Geistes entstammt, wird jedem Interpreten griechischer Dichtung und Philosophie immer aufs Neue bewusst. Alle unsere spezifisch moralischen Begriffe, Gewissen und Schuld, Pflicht und Moral, Tugend, Freiheit und dgl. haben bei den Griechen keine wirkliche Entsprechung. Es wäre voreilig, aus dieser Disharmonie der Begriffe auf eine Art Blindheit der Griechen gegenüber solchen Phänomenen den Schluss zu wagen."

[50] Anscombe (1958: 5) zitiert nach Anscombe (2014: 148 f.).

[51] Im englischen Original zählt Anscombe ‚should', ‚needs', ‚ought' und ‚must' auf, vgl. Anscombe (1958: 5). Die deutsche Übersetzung beschränkt die Wiedergabe auf ‚sollen' und ‚müssen', vgl. Anscombe (2014: 149).

[52] Anscombe (2014: 149).

[53] Anscombe (2014: 151).

Gesetzes gebunden gewesen: „For Christianity derived its ethical notions from the Torah."[54] Mit der Reformationszeit und schließlich der zunehmenden Säkularisierung der Moderne, so Anscombes These, sei dieser Glaube an ein göttliches Gesetz zunehmend in Frage gestellt oder aufgegeben worden, sodass diese Hintergrundvorstellung, die den ethischen Begriffen ihre Bedeutung verlieh, mittlerweile nicht mehr gegeben sei: „The situation, if I am right, was the interesting one of the survival of a concept outside the framework of thought that made it a really intelligible one."[55]

Nach Anscombe verfügen wir zwar noch über die für in einer durch das Christentum geprägten Zeit relevanten Worte wie ‚sollen', ‚müssen', ‚dürfen' oder auch ‚moralisch' und ‚Moral', aber die Bedeutung dieser Worte könnten wir uns nicht mehr klarmachen, weil (bzw. sofern[56]) uns die Hintergrundüberzeugung einer Gesetzesethik, die diesen Begriffen ihre Bedeutung verlieh, nicht mehr zur Verfügung stünde.

„Wenn einen das göttliche Gesetz also verpflichtet, keine Ungerechtigkeiten zu begehen, indem es einem verbietet, Ungerechtigkeiten zu begehen, dann fügt man der Beschreibung ‚ungerecht' tatsächlich etwas hinzu, wenn man sagt: Wir sind verpflichtet, nicht ungerecht zu handeln. Doch der Erbe von ‚verpflichtet (nicht) zu', ‚moralisch falsch', wurde von dieser Grundlage abgeschnitten und verhält sich daher ganz anders als seine auf Gott bezogenen Vorfahren: Einerseits soll er *mehr* bedeuten als die bloße Tatsachenbeschreibung ‚Ungerecht', andererseits hat er *überhaupt keinen* greifbaren Inhalt mehr, sondern nur noch eine gewisse Anziehungskraft, die ich als rein psychologische bezeichnen würde. Letztere ist allerdings so gewaltig, dass viele Philosophen meinen, man könne das göttliche Gesetz streichen, ohne etwas Wesentliches zu verlieren: Schließlich denken sie ja, dass *auch* Anhänger einer Gesetzesethik noch eine zusätzliche Prämisse bräuchten, nämlich: ‚Ich *soll* dem göttlichen Gesetz gehorchen (im Sinne von: Ich bin moralisch dazu verpflichtet).' Sie verkennen, dass es die Art von Verpflichtung, die sie uns auferlegen wollen, erst im Rahmen eines Gesetzes geben kann. Ich wäre fast geneigt, ihnen zu ihrer Enthüllung, dass es den vermeintlichen moralischen Sinn von ‚sollen' gar nicht gibt, zu gratulieren – hätten sie nicht den unangenehmen Hang, die Strahlkraft dieses entleerten Ausdrucks konservieren zu wollen."[57]

Anscombes Darstellung ist damit auch eine Antwort auf die Frage, weshalb die für die Moderne typische Frage „warum soll ich moralisch sein?" keiner letztgültigen Beantwortung zugeführt werden kann bzw. warum sie vor dem Hintergrund des für die Moderne typischen Begründungsparadigmas und unter der Voraussetzung eines autonomen Begriffs von Moral jederzeit eine sinnvolle Frage ist. Gibt es nach Anscombe eine Möglichkeit dem Dilemma zu entgehen und damit die Frage nach der Möglichkeit von Ethik affirmativ

[54] Anscombe (1958: 5).

[55] Anscombe (1958: 6).

[56] Anscombe schließt nicht aus, dass es für solche, die weiterhin der Vorstellung von einem göttlichen Gesetz Sinn abgewinnen können, durchaus möglich ist, das Vokabular in diesem ‚moralischen Sinn' zu verstehen, vgl. z.B. Anscombe (2014: 150.156 f.169).

[57] Anscombe (2014: 168).

zu beantworten? Anscombe ist nicht der Ansicht, dass Ethik ohne die bedeutungsstiftende Hintergrundvorstellung eines göttlichen Gesetzgebers vollkommen unmöglich sei. Das Beispiel des Aristoteles zeige, dass Ethik auch ohne die Annahme eines übergeordneten objektiven Gesetzes auskommen kann. Das moralische Denken ist deshalb nach Anscombe nicht grundsätzlich zerrüttet oder zerstört, ein moralisches Vokabular wie dasjenige des Aristoteles, das Ausdrücke wie ‚gerecht/ungerecht' enthalte, kann auch ohne den Überbegriff des ‚Verbotenen' auskommen, der als wesentlicher Bestandteil einer Gesetzeskonzeption von Ethik anzusehen ist.

Nach Anscombe ist eine Moralphilosophie oder Ethik deshalb durchaus möglich, allerdings ohne den nunmehr sinnlosen Begriff der Moral im Sinne der gesetzförmigen Universalmoral. Vor diesem Hintergrund müssen die Versuche, dem Begriff der Moral im Rahmen einer Ethik eine bestimmte Bedeutung zuzuschreiben, als Versuche verstanden werden, eine Bedeutungslücke zu füllen, der in der Folge eines kulturellen Wandels dazu geführt hat, dass sich die These a. (entweder Ethik oder Moral) dadurch verändert hat, dass Moral nicht mehr gegeben ist (aufgrund einer Entwicklung, wie sie These c.1 formuliert), aber auf der anderen Seite der Disjunktion nun versucht wird, durch theoretische Konstruktion ein normatives (deontologisches oder konsequenzialistisches) Ersatzprinzip (wieder-)zugewinnen, das den verlorenen Begriff der Moral als von der Ethik vorausgesetztes Bezugsobjekt ersetzen könnte.[58]

Für Anscombe ist damit das moralische Denken nicht per se oder im Allgemeinen unmöglich und wir müssen auch nicht aufhören, die hergebrachten moralischen Begriffe zu benutzen, allerdings können sie ihre ursprüngliche Bedeutung nicht mehr transportieren und verbleiben damit in einer semantisch eigenartigen Vagheit (Anscombe spricht von einer „Aura"). Strukturell ganz ähnlich argumentiert auch Alasdair MacIntyre, der aber in charakteristischer Weiterentwicklung und Verschärfung von Anscombes Überlegungen die Auffassung vertritt, dass die gegenwärtige Situation ethischen Denkens sich dadurch auszeichne, dass „die eigentliche Substanz der Moral (the integral substance of morality) weitgehend fragmentiert und sodann zum Teil zerstört worden ist"[59].

---

[58] Zu Kants Idee der Selbstgesetzgebung bemerkt Anscombe trocken: „That legislation can be ‚for oneself' I reject as absurd; whatever you do ‚for yourself' may be admirable; but is not legislating." Anscombe (1958: 13).

[59] MacIntyre (1995: 18) bzw. (1981: 5).

2.2.2. Historische Variante: Moral als Sprachruine (MacIntyre)

Auch MacIntyre diagnostiziert einen fundamentalen Kulturwandel, der mit der Moderne aufgekommen ist. Dieser schlage sich im Bereich der Moralphilosophie in einem signifikanten Verlust unserer zentralen Begriffe nieder. Das paradigmatische Phänomen oder überführende Indiz dieser Entwicklung findet MacIntyre im Erscheinen der metaethischen Richtung des Emotivismus.

Im Narrativ des akademischen Mainstreams wird das Phänomen des Emotivismus gemeinhin als eine überwundene Abirrung in die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Nonkognitivismus und Kognitivismus eingeordnet, die die metaethische Debatte des 20. Jahrhunderts über weite Teile prägte.[60] So lässt sich nach Thomas Schmidt als gegenwärtiger Stand dieser Debatten das „Resultat, auf das sich wohl nahezu alle einigen können, die an der aktuellen moralphilosophischen Grundlagendiskussion teilnehmen", festhalten, „dass es keine guten Gründe dafür gibt, dass sich derjenige, der sich argumentativ über moralische Fragen auseinandersetzt, dafür rechtfertigen können muss, dass er etwas Sinnvolles tut."[61] Denn argumentative Debatten sind freilich nur dann sinnvolle Unterfangen, wenn es etwas zu debattieren gibt, also wenn es kognitive Gehalte gibt, über die kontrovers diskutiert werden kann, und diese kontroversen Ansichten mittels der argumentativen Debatte potenziell einem Konsens zugeführt werden können. Kognitivisten wie Schmidt begrüßen deshalb diese Entwicklung, denn sie machen geltend, dass die kognitivistische Auffassung der „Oberflächenstruktur moralischer Rede"[62] und damit unserer Alltagspraxis, in der wir nach Rechtfertigung für unsere Handlungen und Einstellungen fragen, besser Rechnung trage besser entspreche.[63] Die gegensätzliche Annahme, dass die Frage nach rechtfertigender Begründung moralischer Urteile letztlich sinnlos

---

[60] Die Auseinandersetzung dreht sich darum, ob moralische Urteile wahrheitsfähig sind, so die kognitivistische Auffassung, oder nicht, wie der Nonkognitivismus behauptet. Während bis ca. Ende der 1960er Jahre non-kognitivistische Positionen dominierten, lässt sich die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts eher als eine Geschichte des Kognitivismus beschreiben. Vgl. dazu z.B. Morscher (2011).

[61] Schmidt (2011: 59).

[62] Schmidt (2011: 49.59).

[63] Zudem habe sie die Common Sense-Auffassung auf ihrer Seite, wonach es sich in „einer Situation, in der zwei diametral entgegengesetzte moralische Einschätzungen gegeneinanderstehen", um einen Konflikt zwischen zwei Urteilen handelt, die „nicht beide zugleich wahr sein können." Schmidt (2011: 49). Dieses weitere Argument nimmt allerdings Bezug auf eine bestimmte ontologische Auffassung, die von vielen moralischen Realisten vertreten wird und nach der die Wahrheit moralischer Urteile von ihrer Referenz auf einen von diesen Urteilen unabhängigen Objektbereich (den Objektbereich moralischer Tatsachen) abhängt. Auch Schaber führt dieses ontologische Argument als Argument für den Kognitivismus ins Feld, vgl. Schaber (2008).

ist, müsste sich nahelegen, wenn man in Abrede stellte, dass über eine inhaltliche Argumentation eine bestimmte Überzeugung begründet und andere sogar selber durch Einsicht in die behauptete Wahrheit oder Richtigkeit zur Übernahme dieser Überzeugung gebracht werden könnten. Für Nonkognitivisten wie etwa Ayer, Stevenson oder Carnap sind moralische Urteile schlicht nicht wahrheitsfähig und moralische Argumentationen entsprechend sinnlos.

Ich möchte nun MacIntyres Deutung dieser Geschichte rekapitulieren. Denn nach MacIntyre zeige sich am Phänomen des Emotivismus exemplarisch, in welchem Zustand sich die gegenwärtige (akademische) Ethik und die Ethik in der Moderne überhaupt befinde.[64] Nach MacIntyre ist das Aufkommen des Emotivismus nicht losgelöst von den Bedingungen modernen Denkens zu verstehen. Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen dient MacIntyre die folgende Beschreibung von moralischen Meinungsverschiedenheiten:

„Das erstaunlichste an moralischen Äußerungen heute ist, dass sie oft dazu benutzt werden, Meinungsunterschiede auszudrücken; und das erstaunlichste an den Debatten, bei denen diese unterschiedlichen Auffassungen zum Ausdruck kommen, ist, dass sie endlos sind. Ich meine damit nicht nur, dass diese Debatten dauern und dauern – das tun sie auch –, sondern dass sie offenbar zu keinem Endergebnis kommen können. In unserer Kultur scheint es keinen vernünftigen Weg zu geben, eine moralische Übereinstimmung zu erzielen.“[65]

MacIntyres Deutung dieser Beschreibung findet sich in einer kulturellen Verfallsgeschichte, für die drei Phasen ausgemacht werden können:

„eine erste, in der wertende und vor allem moralische Theorie und Praxis wirklich objektive und sachliche Normen verkörpern, die eine rationale Rechtfertigung bestimmter Methoden, Handlungen und Urteile liefern, und die ihrerseits rational gerechtfertigt werden können; eine zweite Phase, in der es erfolglose Versuche gibt, die Objektivität und den unpersönlichen Charakter der moralischen Urteile zu erhalten, in der jedoch der Versuch rationaler Rechtfertigung durch und von Normen ständig scheitert;[66] und eine dritte Phase, in der sich Theorien emotiver Art eine breite, implizite Annahme verschaffen, weil sich in der Praxis, wenn auch nicht in der expliziten Theorie die allgemeine implizite Erkenntnis durchsetzt, dass Ansprüche auf Objektivität und Sachlichkeit nicht erfüllt werden können.“[67]

Wie ist das nun zu verstehen? Nach MacIntyre ist es für unsere durch rationale Argumente ausgetragenen Debatten in Wertefragen kennzeichnend, dass sie auf diesem Weg offenbar nicht einer Lösung zugeführt werden kön-

[64] Ethik ist für MacIntyre gleichbedeutend mit akademischer Ethik – nicht definitorisch, aber historisch: Die Beschränkung der Ethik (sowie der Philosophie im Allgemeinen) auf das ‚Randgebiet' der akademischen Welt ist ein Teilphänomen der von MacIntyre gezeichneten Verfallsgeschichte. Vgl. MacIntyre (1995: 74).

[65] MacIntyre (1995: 19).

[66] Phasen I und II finden sich so auch bei Anscombe.

[67] MacIntyre (1995: 35).

nen. Gemeint ist damit, dass es offenbar nicht möglich ist, im Rahmen argumentativer Auseinandersetzung bei gegeneinanderstehenden moralischen Urteilen (oder Werturteilen im Allgemeinen) zu einer Konklusion zu kommen, die sich logisch aus den Prämissen ergibt und deshalb für alle, die die vorausgesetzten Prämissen akzeptieren, zustimmungsfähig (um nicht zu sagen ‚zwingend') sind.

MacIntyre illustriert diese Behauptung mittels dreier Beispiele von Argumentationen, die so oder in ähnlicher Form „in Zeitungskommentaren und Hochschuldebatten, in Rundfunkdiskussionen und Briefen an Abgeordnete, in Bars, Baracken und Behördenzimmern"[68] Verwendung finden – also gewissermaßen zum Bereich des allgemein verfügbaren Schatzes von Argumenten und Positionen in Wertefragen gehören. Einmal geht es um die Frage des gerechten Kriegs, einmal um Abtreibung und zuletzt (hier werden nur zwei Argumente einander gegenübergestellt) um die Frage, ob Gesundheit und Bildung privat oder öffentlich organisiert werden sollten. Alle drei Beispiele zeichnen sich nach MacIntyre durch folgende gemeinsame Merkmale aus:

1. Alle Argumente sind logisch schlüssig, die Schlussfolgerungen folgen formal aus den Prämissen.
2. Alle Argumente sind Sachargumente. Sie führen also Sachverhalte als Gründe ins Feld und rekurrieren nicht auf bloße Autorität oder bestimmte Interessen, sondern setzen interessenunabhängige sachliche Kriterien voraus, z.B. Normen wie Gerechtigkeit, Pflicht, Großzügigkeit.[69]

Trotz dieser gemeinsamen Voraussetzungen führen die vorgebrachten Argumente, wie MacIntyre vorführt, zu ganz unterschiedlichen Schlussfolgerungen und lassen sich nicht auf eine gemeinsame Position zusammenführen. Der Grund dafür ist darin zu sehen, dass die Prämissen jeweils völlig unabhängig nebeneinanderstehen: „Denn jede Prämisse enthält ganz andere normative oder wertende Begriffe als die andere, so dass die Forderungen, die damit an uns gestellt werden, ganz unterschiedlicher Art sind."[70] Die in den Prämissen in Anspruch genommenen Begriffe sind inkommensurabel. Es gibt kein übergeordnetes Argument, das für oder gegen die eine oder andere Prämisse spräche „und das Anführen der einen Prämisse gegen die andere wird zur reinen Behauptung und Gegenbehauptung."[71]

Sind denn moralische Debatten nicht an sich und zu jeder Zeit endlos, weil an sich nicht letztgültig zu beantworten? Für MacIntyre ist gerade die in

---

[68] MacIntyre (1995: 21).
[69] Vgl. MacIntyre (1995: 23).
[70] MacIntyre (1995: 21).
[71] MacIntyre (1995: 22). Die Prämissen verschließen sich damit dem vereinheitlichenden Zugriff der „bürokratischen Rationalität" im Sinne von Bernard Williams (1999: 33).

dieser suggestiven Frage implizierte These Ausdruck der Situation, in der in der Moderne Ethik betrieben wird. Und hier kommt nun der Emotivismus auf die Bühne (Phase III) – denn er ist ein Phänomen, das genau dieser Konstellation entspringt: Der Emotivismus ist nach MacIntyre als eine Art empirischer These oder „Vorentwurf einer empirischen These“ über diejenigen zu verstehen, die „weiterhin moralische und andere wertende Ausdrücke benutzen, als würden sie von objektiven und unpersönlichen Kriterien geleitet, wo doch alle diese Kriterien längst nicht mehr greifen.“[72] MacIntyre zufolge sei der Emotivismus zumindest in der Variante von Charles L. Stevenson, Frank P. Ramsey und Austin Duncan-Jones, die alle Schüler Moores waren, Resultat dessen, was sie in Cambridge tatsächlich erlebten. MacIntyre führt zur Plausibilisierung dieser These Berichte an wie z.B. denjenigen von John Maynard Keynes. Keynes beschreibt, wie Schüler Moores in ihren Debatten sich jeweils an diejenigen Vorgaben zur Entscheidung strittiger Fragen hielten, die George E. Moore sie in seinen Vorlesungen lehrte. Tatsächlich aber geschah nach Keynes’ Beobachtung etwas ganz Anderes: „In der Praxis gehörte der Sieg denen, die mit dem größten Anschein klarer, zuversichtlicher Überzeugung sprechen konnten und am besten den Tonfall der Unfehlbarkeit trafen.“[73] Nach MacIntyre hätten sich die Anhänger Moores „so verhalten, als könnten ihre Meinungsunterschiede über das, was gut ist, durch Berufung auf ein objektives und sachliches Kriterium beigelegt werden; aber in Wirklichkeit setzte sich der stärkere und psychologisch geschicktere Wille durch.“[74] Die Emotivisten hätten damit lediglich in die Form einer Theorie gebracht, was sie von ihren Lehrern in Cambridge in der Praxis des Abwägens und Argumentierens erlernten: die „schweren Seufzer des ungläubigen und kopfschüttelnden Moore, [das] grimmige Schweigen[…] Stracheys und [das] Achselzucken[…] von Lowes Dickinson.“[75]

Als ‚überwunden‘ will MacIntyre den Emotivismus nicht verstehen – denn dazu wäre nötig, dass die Möglichkeitsbedingungen seiner Entstehung entfielen. Vielmehr sieht er in der Theorie des Emotivismus einen Schlüssel zum Verständnis unserer gegenwärtigen modernen Kultur und nimmt an, „dass die Menschen heute in erheblichem Umfang so denken, sprechen und handeln, *als wäre* der Emotivismus wahr […]. Der Emotivismus ist in unserer Kultur eingegliedert worden.“[76] Für MacIntyre ist der Emotivismus deshalb

---

[72] MacIntyre (1995: 34).

[73] Zitiert nach MacIntyre (1995: 33). MacIntyre gibt leider nicht an, auf welche Quelle er sich hier stützt. Seine Diagnose, dass sich der Emotivismus aus dem Milieu des Moore’schen Intuitionismus herausentwickelt hat, wird aber gestützt durch die sorgfältige Detailstudie von Mahon (2013).

[74] MacIntyre (1995: 33).

[75] MacIntyre (1995: 33).

[76] MacIntyre (1995: 39).

weniger eine „falsche Theorie der Bedeutung“ moralischer Ausdrücke, als eine „zwingende Theorie des Gebrauchs […], gebunden an ein bestimmtes Stadium der moralischen Entwicklung oder des moralischen Niedergangs“[77], in das unsere Kultur spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingetreten sei.

Das hieße aber, dass die moralische Sprache, die Art und Weise, in der wir moralische Fragen erörtern und debattieren, in höchstem Maße irreführend ist. Die von Schmidt gepriesene „Oberflächenstruktur moralischer Rede“[78], der der Kognitivismus besser Rechnung zu tragen vermöge, wäre dann eine irreführende Maskerade, von der sich der Kognitivismus täuschen lässt.

Nach MacIntyre sind deshalb auch die Bestrebungen der analytischen Moralphilosophie zur Überwindung des Emotivismus hilflose Versuche. Die in seinen Augen einflussreichste Erklärung der moralischen Beweisführung[79] setze voraus, „dass ein Handelnder ein bestimmtes Urteil nur dadurch rechtfertigen kann, dass er sich auf irgendeine allgemeine Regel bezieht, von der es sich logisch ableiten lässt, und diese Regel ihrerseits nur dadurch rechtfertigen kann, dass er sie von einer Regel oder einem Grundsatz allgemeiner Art ableitet; aber da jede Urteilskette endlich sein muss, muss nach dieser Sicht ein solcher Prozess rechtfertigender Beweisführung immer mit der Aufstellung einer Regel oder eines Grundsatzes enden, für die kein weiterer Grund genannt werden kann. […] Der Begriff der Rechtfertigung ist in dieser Sicht also immer eine nicht weiter zu rechtfertigende Wahl, eine von Kriterien unbeeinflusste Wahl.“[80] Sofern diese implizit oder explizit getroffene Wahl allerdings durch Interessen oder Präferenzen geleitet wird oder Ausdruck einer individuellen Willensentscheidung ist, ist sie ja wiederum bloß Ausdruck einer subjektiven Einstellung – was letztlich der subjektivistischen Position des metaethischen Emotivismus entspricht.

Für MacIntyre zeichnet sich also die Situation der Ethik in der Moderne dadurch aus, „dass die moralische Debatte als Auseinandersetzung zwischen unvereinbaren und nicht vergleichbaren moralischen Prämissen begriffen wird und moralische Verpflichtung als Ausdruck einer kriterienlosen Wahl zwischen solchen Prämissen, eine Wahl, die rational nicht gerechtfertigt werden kann. Dieses Element der Willkür in unserer moralischen Kultur wurde als philosophische Entdeckung – ja als Entdeckung beunruhigender, sogar schockierender Art – vorgetragen, lange bevor es zu einem Allgemeinplatz im

---

77 MacIntyre (1995: 34).

78 Schmidt (2011: 49.59).

79 Er stützt sich hier notabene auf den Nonkognitivisten Hare (1952), kommt dann aber in Kapitel 6 auf eine kognitivistische Position in der Person von Alan Gewirth zu sprechen, die allerdings auch keine überzeugenden Argumente zur Überwindung des Emotivismus bieten könne.

80 MacIntyre (1995: 37).

alltäglichen Diskurs wurde."[81] Und zwar in Søren Kierkegaards *Entweder – Oder*, mit dem dieser sozusagen den Nachruf auf den „systematischen Versuch der Aufklärung [lieferte], eine rationale Begründung der Moral zu finden."[82] Denn die Lehre von *Entweder – Oder* war schlicht, „dass die Prinzipien, die die ethische Lebensanschauung auszeichnen, *aus keinem besonderen Grund* übernommen werden sollen, sondern durch eine Wahl, die jenseits aller Gründe liegt, weil es einfach die Wahl von etwas ist, das für uns als Grund zählt."[83]

Mit dieser These zeichnet MacIntyre ein ähnliches Bild der Lage der Moralphilosophie, wie es zunächst G.E.M. Anscombe[84] formulierte. Beide verbinden ihre Kritik an der Ethik mit einer grundlegenden Kritik der Moderne und sehen in der Rückkehr zu Verhältnissen vor der Verfallsgeschichte des Christentums und in der Wiedergewinnung der aristotelischen Tugendethik die einzige Möglichkeit überhaupt noch bedeutungsvolle Ethik zu betreiben.

Ergänzend will ich nun auf einige Positionen eingehen, die nicht eine allgemeine geistesgeschichtliche Kulturdiagnose stellen, sondern auf bestimmte, in ihren Augen problematische Formen der Praxis der Ethik im akademischen Umfeld aufmerksam machen.

2.3. Ethik als Praxis der Desorientierung

2.3.1. Scheinbarer Begriffsverlust (Cavell)

Stanley Cavell bietet insbesondere im Teil 3 seines *Der Anspruch der Vernunft* unter dem Titel „Ein Fehlen von Moral"[85] eine von derjenigen MacIntyres abweichende Deutung von Stevensons Theorie über die Bedeutung moralischer Sprache, die zu einer ein wenig anders gelagerten Einschätzung der Situation der Ethik oder Moralphilosophie führt. Zunächst lassen sich einige Gemeinsamkeiten zwischen der Deutung von MacIntyre und Cavell erkennen, die sich als Anerkennung einer Implikation formulieren lassen: Wenn Stevensons Theorie über die Bedeutung moralischer Sprache zutrifft, dann haben wir keinen Begriff des Moralischen mehr.[86]

---

[81] MacIntyre (1995: 61).

[82] MacIntyre (1995: 61).

[83] MacIntyre (1995: 65).

[84] Anscombe (1958).

[85] Cavell (1995: 446–472).

[86] Vgl. Diamond (2012b: 235), die allerdings darauf aufmerksam macht, dass für MacIntyre der indikativische Konditionalsatz zutrifft, während für Cavell eine irreale Kondition korrekt wäre: „Wenn Stevenson recht *hätte* – das heißt, wenn die Unterscheidung zwischen Moral und Propaganda auf nichts weiter hinausliefe als die abschätzige Etikettierung einiger (wenn auch nicht aller) Äußerungen, die den Hörer zur Änderung bestimmter Überzeugungen bewegen sollen –, dann wäre uns der Begriff des Moralischen selbst tatsächlich abhanden gekommen." (235 f.).

Wie gesehen ist MacIntyre der Auffassung, dass Stevenson im wesentlichen Recht hat: Die Sprache der Moral kann die Rationalität nicht mehr verbürgen, die sie vorzugeben scheint. Ursache dafür ist der kulturelle Zerfallsprozess, den MacIntyre beschreibt. Falsch liege Stevenson lediglich in Bezug auf den Status sowie den Zeitindex seiner Theorie: Während Stevenson annimmt, dass es sich beim Emotivismus um eine zeitunabhängige wahre Theorie (oder wertneutrale Definition) der Semantik moralischer Sprache handelt, sieht MacIntyre darin eine mit Zeitindex versehene Theorie über die soziale Pragmatik, also die Verwendung eines bestimmten Vokabulars zum Zweck der Einstellungsänderung, wie sie für unsere Zeit zutrifft. Das sachliche Resultat ist bei beiden allerdings identisch: Wir haben keinen Begriff von Moral (mehr). Wenn diese kulturdiagnostische These von MacIntyre zuträfe, liefe sie auf die Feststellung hinaus, dass wir in einer Gesellschaft leben, in der es keinen Unterschied gibt zwischen ‚überreden' und ‚überzeugen'. Jegliches Argument, das sich das „Lumpenkleid" der Moral angezogen hat, ist letztlich nur der Ausdruck strategischer Interessen, da nach Stevensons Definition ja gilt: „*Jede* Aussage über *irgendeine* Tatsache, von der *irgendjemand* meint, sie würde eine Einstellung verändern, kann als ein Grund für oder gegen ein ethisches Urteil angeführt werden."[87]

Cavell seinerseits gesteht zu, dass es aus einer allgemeinen Perspektive in der Praxis einer Gesellschaft tatsächlich der Fall sein könnte, wie etwa Karl Marx behauptet hatte, dass letztlich rhetorische Strategien wie der „Appell an Ängste, Prestige oder Geld"[88] und nicht das Anführen überzeugender Gründe ausschlaggebend sein könnten, um Verhaltensänderungen bei den Adressaten herbeizuführen. Auf diese Ebene der kulturdiagnostischen Hypothesen will sich Cavell allerdings nicht begeben. Seine Kritik an Cavell operiert auf der inhaltlichen Ebene der von Stevenson formulierten Moraltheorie, die er als „Chaos und Desillusionierung" einer bestimmten Art wahrnimmt.[89]

Stevensons Bild einer Welt, in der es keinen Begriff von Moral gibt, sei nicht, wie MacIntyre annimmt, eine zutreffende Wiedergabe unserer Welt oder Zeit, sondern vielmehr Ausdruck einer bestimmten *Blindheit* gegenüber der Art und Weise, in der moralische Argumente eine Rolle spielen. Den Grund für diese Blindheit sieht Cavell in einer falschen Auffassung von Sprache und moralischen Argumenten liegen, die sich an der Art und Weise, in der Stevenson über die in der Ethik zu verwendenden Methoden spricht, zeigen lasse. Stevenson suggeriere in seinem Bemühen, eine neutrale Analyse der Moral zu liefern, dass die Frage, ob es sich bei einem Urteil um ein morali-

[87] Stevenson (1944: 115, eigene Übersetzung).
[88] Cavell (1995: 451 f.).
[89] Cavell (1995: 459).

sches Urteil handelt, letztlich eine Frage der zu wählenden Methode sei, und dass wir als Subjekte darüber bestimmten, ob ein Urteil als moralisch anerkannt werden sollte oder nicht. Das Kriterium dazu liefert seine Definition eines moralischen Urteils, die Cavell in Form einer Wahrscheinlichkeitshypothese paraphrasiert: „*Jede* Aussage über irgendeine Tatsache muss als *moralisch* relevant gelten, vorausgesetzt, sie ruft wahrscheinlich eine Wirkung hervor.“[90] Indem wir eine bestimmte Methode der sprachlichen Äußerung wählen, wählen wir, ob diese Äußerung moralisch relevant ist. Der Moraldiskurs ist nach dieser Auffassung ein strategisches Register kommunikativer Interaktion mit dem Ziel der Manipulation des Gegenübers.

Wie Cavell deutlich macht, kann eine solche Auffassung, die keine Unterscheidung zwischen ‚überreden‘ und ‚überzeugen‘ gelten lässt, nicht als eine ‚neutrale Analyse‘ moralischer Argumente gelten. Denn sie nimmt eine Unterscheidung für sich in Anspruch, die im besten Fall als konfus aufgefasst werden kann: „Zu meinen, Leute könnten ‚entscheiden‘, welche Methoden sie zur Unterstützung eines moralischen Urteils verwenden, bedeutet zu sagen, Leute könnten entscheiden, was ein moralisches Urteil ist, könnten entscheiden, ob eine Frage eine moralische ist. Selbstverständlich kann jemand entscheiden, aus einem Konflikt eine moralische Frage *zu machen*, aber man kann nicht entscheiden, *was* es zu einer moralischen Frage macht, welche Art von Gründen, in welcher Weise und zu welchem Zwecke vorgebracht, moralische Gründe sein werden.“[91]

Man könne zwar durchaus wählen, ob man z.B. zur Sterilisation von Gegenständen eine thermische, eine chemische oder eine physikalische Methode anwenden soll, aber man könne nicht wählen, „ob eine bestimmte Methode ein Sterilisierungsvorgang *ist* oder ein Solfeggiosystem oder eine Möglichkeit, ein Bridgeblatt zu spielen“[92]. Ganz analog sei es deshalb auch nicht abhängig von einer bestimmten Wahl der Methode, ob ein angeführter Grund Gültigkeit haben könne oder nicht.[93]

Cavell zufolge ist das Problem bei Stevenson, dass dieser in seinem Bemühen, wissenschaftlich über Moral nachzudenken, offenbar nicht über das notwendige begriffliche Instrumentarium verfügt, um adäquat über Moral zu reden. Denn zu „behaupten, [scil. wie Stevenson es faktisch tut,], Moral sei

---

[90] Cavell (1995: 446).

[91] Cavell (1995: 469).

[92] Cavell (1995: 449).

[93] Vgl. Cavell (1995: 453). Cavell vergleicht Stevensons Position mit dem Kauf eines Autos: „Das Vorhandenseins eines Motors in einem Auto ist das herausragendste Merkmal, um es zu wählen. Wenn daher bestimmte Autos keine Motoren haben, mag man meinen, dass kein Grund für eine Wahl zwischen ihnen bleibt. Aber es gibt jede Menge Gründe, um zwischen Autos zu wählen, z.B. ihr Komfort, ihr Design, ihre Geräumigkeit, ihre Sicherheit, ihr Wiederverkaufswert usw.“ Cavell (1995: 452 f.).

Propaganda, oder es sei witzlos, die beiden voneinander zu unterscheiden, heißt, die Frage der Moral zu entzünden, wie sie heller nicht leuchten könnte."[94] Die wissenschaftlich objektive Behandlung von Fragen der Ethik erfolgt bei Stevenson in der Darstellung von Cavell, so als ob *jenem* der Begriff der Moral abhandengekommen wäre – und nicht etwa unserer Kultur als Ganzer.

2.3.2. Begriffsverlust infolge zersetzender Praxis (Diamond)

Gemäß der oben ausgeführten Darstellung von Cavells Einschätzung von Stevenson liegt Stevensons Fehler darin, These b. zu folgen – er hätte zwar wahrscheinlich die Möglichkeit, angemessen über Moral zu sprechen, aber solange er sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen auseinandersetzt, scheint er einer Form von Begriffsverlust zu unterliegen. Für Cora Diamond ist die Differenz, die sich in dieser Beschreibung zwischen MacIntyres und Cavells Einschätzung von Stevenson ergibt, allerdings nur eine scheinbare: „Stevenson leidet an einer in philosophischen Verfahrensweisen wurzelnden Form von kultureller Deprivation. In seinem Fall handelt es sich nicht um einen Als-ob-Begriffsverlust, sondern um eine bestimmte Form von *wirklichem* Verlust beziehungsweise von Nichtbeherrschung einer Fähigkeit."[95]

Für Diamond ist der bei Stevenson zu findende Begriffsverlust charakteristisch für bestimmte Formen des Philosophierens insbesondere in akademischen Kontexten. Denn wie sie betont, ist auch der metaethische Diskurs (zu dem Stevenson mit seiner Theorie moralischer Sprache ja beitragen wollte) ein Diskurs, der nicht ohne Verwendung der ethischen Begriffe auskommt – und genau darin sei das Defizit von Stevensons Begriffsgebrauch zu verorten:

> „Die Fähigkeit, die Stevenson abgeht, ist ihrerseits eine bestimmte Form der Verwendung des Moralvokabulars. Bei der Fähigkeit zu Äußerungen wie ‚*So* verhält es sich, wenn man diese Begriffe verwendet' handelt es sich selbst wieder um einen Gebrauch – einen philosophisch reflektierten Gebrauch – dieser Begriffe. Das heißt, wenn Stevenson philosophiert, ist er außerstande, die Unterscheidung zwischen einer Diskussion über moralische Fragen und Manipulation so zum Einsatz zu bringen, wie es in diesem Zusammenhang nötig wäre. Bei unseren philosophischen Reflexionen über Moralisches müssen wir klarstellen können, inwiefern Äußerungen gegenüber anderen mit Verantwortung und Verpflichtung zusammenhängen – und eben dazu ist Stevenson nicht imstande."[96]

Ich werde weiter unten (Kapitel 3.1.) ausführen, wie es Diamond zu Folge dazu kommen kann, dass Stevenson nicht in der Lage ist. Nun sollen aber zunächst die Ergebnisse dieser Rekonstruktion der Auseinandersetzung mit dem Emotivismus gesichert werden.

---

[94] Cavell (1995: 464).
[95] Diamond (2012: 238).
[96] Diamond (2012: 237).

2.4. Die Lehren aus der Debatte um den Emotivismus

Ich habe nun verschiedene Einschätzungen der gegenwärtigen Lage der Ethik bzw. der Lage der Ethik in der Moderne zu skizzieren versucht, die sich darin einig sind, dass man bei ernsthafter Auseinandersetzung mit der Situation der Ethik, wie sie im akademischen Kontext (bisweilen) betrieben wird, nicht ganz frei von Sorgen bleiben kann.

Neben radikalen Verfallsdiagnosen à la Anscombe oder MacIntyre, die jeder Form von Regelethik (deontologischer oder konsequenzialistischer Art) die Grundlage entzogen sehen, und Ethik nur noch in Form einer Rückkehr oder Wiedergewinnung aristotelischer Tugendethik für möglich halten, stehen Einschätzungen, die über bestimmte Verführungen und Illusionen des Denkens im akademischen Kontext besorgt sind – sei es, weil die Moral auf eine falsche (argumentativ begründende statt an Emotionen orientierte) Grundlage gestellt sehen, sei es, weil die Schwierigkeit, zu Übereinstimmung in moralischen Urteilen oder Einschätzungen zu kommen, einem bei der Orientierung an Standards, wie sie im Bereich der Naturwissenschaften oder der Erkenntnistheorie gelten, leicht zu Zweifeln am Gesamtunternehmen der Moral Anlass bieten und sie auf subjektivistische Wahlentscheidungen oder nicht weiter begründbare individuelle Präferenzen reduziert zu werden droht.

Die Darstellung der unterschiedlichen Einschätzungen zur Situation der Ethik hat uns nun an einen sehr grundsätzlichen und systematisch zentralen Punkt geführt, den ich nun explizit erläutern möchte. Denn in systematischer Hinsicht wirft Stevensons Emotivismus die Frage auf, ob es neutrale – also nicht durch eine bestimmte normative Auffassung präformierte – Kriterien dafür gibt, zu entscheiden, was überhaupt als ein ethischer Gesichtspunkt bzw. als Äußerung eines ethischen Urteils gelten darf. Diese Frage ist deshalb von zentraler Bedeutung, weil die Arbeitsteilung der Teildisziplinen der akademischen Ethik darauf beruht, dass die Metaethik genau das leisten kann: Eine neutrale, nicht-normativ imprägnierte Theorie von moralischer Sprache, moralischen Urteilen und moralischen Problemen zu liefern. Auf dieser Annahme beruht die Auffassung, dass Ethik als *Theorie der Moral* ihren Ausgangspunkt von moralischem Vokabular bzw. moralischen Urteilen (also Werturteilen, die bestimmte Bedingungen erfüllen) zu nehmen hat, was voraussetzt, dass es einen spezifisch moralischen Bereich der Sprache gibt.[97]

2.4.1. Die Unmöglichkeit einer neutralen Metaethik

Dass es sich bei der Frage nach der Möglichkeit neutraler Metaethik nicht bloß um einen intellektuellen Zeitvertreib handelt, mag ein von Rush Rhees überliefertes Gespräch mit Ludwig Wittgenstein vor Augen führen. Rhees

[97] Vgl. meine Darstellung einer Version dieser Standardauffassung oben im Teil C.

habe Wittgenstein bei Diskussionen über Ethik einmal mit Görings Satz konfrontiert „Recht ist das, was uns gefällt" – und Wittgenstein habe darauf geantwortet, „even that is a kind of ethics. It is helpful in silencing objections to a certain attitude. And it should be considered along with other ethical judgments and discussions, in the anthropological study of ethical discussions which we may have to conduct."[98]

Paul Johnston kommentiert diese Aussage in dem Sinne, dass Göring schlicht klar mache, auf welcher Grundlage bzw. aus welcher Haltung heraus er zu handeln beabsichtige.[99] Wenn wir diese Aussage so verstehen, wie es Paul Johnston nahelegt, sagt sie strukturell etwas Ähnliches aus wie die von Stevenson vorgelegte Definition eines ethischen Urteils über den Zusammenhang zwischen Einstellung und Verhalten: „*Any* statement about *any* matter of fact which *any* speaker considers likely to alter attitudes may be adduced as a reason for or against an ethical judgement"[100]. In Aufnahme der Diskussion um Stevensons Emotivismus mag sich nun die Frage nahelegen, wie zwischen der von Cavell und MacIntyre geteilten Auffassung, dass mit Stevensons Verwischung oder Verneinung der Unterscheidung von Moral und Propaganda der Begriff der Moral überhaupt verloren geht, und Stevensons Absicht, eine nicht-normative, neutrale Definition eines ethischen Urteils liefern zu können, zu entscheiden sei.[101]

Worin die Schwierigkeit besteht, macht Stephen Mulhall sehr deutlich: Die am nächsten liegende Antwort auf die Frage, wie eine Unterscheidung zwischen einem manipulativen und einem nicht manipulativen Verhalten definiert werden könnte, ist wohl in einer Beschreibung der Art zu finden, dass Manipulation dann vorliegt, wenn jemand die Gegenstände in einer Diskussion mit einer anderen Person in einer Weise verändert darstellt, dass die andere Person dadurch zu einem der manipulierenden Person genehmen Verhalten gebracht wird – oder anderes gesagt: wenn die eine den anderen für die eigenen Zwecke braucht. Nicht-manipulierendes Verhalten läge auf der anderen Seite dann vor, wenn nicht rhetorische Strategien oder andere die Tatsachen verändernde Methoden angewandt werden, sondern die Person mittels Argumenten von einer Einsicht überzeugt werden soll. Es liegt nahe, den einen Fall als eine Form instrumentalisierenden Verhaltens, den anderen als eine Situation, in der das Gegenüber als Selbstzweck geachtet wird, zu beschreiben. Mulhall schlägt deshalb vor, „that both are right"[102]: MacIntyre und Cavell hätten insofern Recht, als Stevensons Bemühen um metaethische Neutralität auf die Aufgabe des Begriffes von Moral hinauslaufe (der ja

[98] Rhees (1965: 25).
[99] Johnston (1989: 111).
[100] Stevenson (1944: 115).
[101] Vgl. Mulhall (2002: 302).
[102] Mulhall (2002: 303).

eigentlich Gegenstand der metaethischen Analyse hätte sein sollen), und Stevenson liege richtig, wenn er feststellt, dass die für die Definition dieses Begriffes (von Moral) notwendigen Unterscheidungen moralisch nicht neutral sind. Für Stephen Mulhall ist daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass es so etwas wie Metaethik gar nicht geben kann: „There is no way of characterizing the subject-matter of moral philosophy that will not itself give expression to one's own ethical interests and concerns, and that can accordingly be challenged by those who do not share those interests and concerns."[103]

Daraus folge nun nicht, dass Moralphilosophie oder Ethik unmöglich wären (sofern man nicht MacIntyres Diagnose akzeptiert), aber zwei Vorstellungen erweisen sich als inkohärent:[104]

1. die Vorstellung einer neutralen Ethik oder Moralphilosophie
2. die Vorstellung von Moralphilosophie als eines eigenständigen Bereichs von Philosophie (wie Sprachphilosophie oder Philosophie des Geistes)

Denn beide Abgrenzungen können nicht rein deskriptiv unternommen werden, sondern müssen diejenigen (moralischen) Begriffe in Anspruch nehmen, die eigentlich Gegenstand der Untersuchung sein sollten. Bedeutung ist deshalb, so lässt sich nun schließen, *immer* und *wesentlich* kontextuell – und zwar in einer einem oder einer Sprechenden nicht transparenten Weise: Situation, Pragmatik, Verhaltens- und Reaktionsmuster, semantische Konnotate und individualbiografische Prägungen bestimmen die ‚Bedeutung' von Worten in einer Weise, die selbst den Teilnehmenden dieser Interaktion nicht vollständig transparent ist noch von ihnen willentlich vollständig determiniert werden kann. Denn ‚Bedeutung' ist eine intersubjektive Dimension und die semantische Übereinstimmung ist nur ein (oftmals oberflächlicher) Aspekt des komplexen Phänomens von Verständigung. Die Annahme eines objektiv feststellbaren semantischen Gehaltes, die sich jeder Individual-Perspektive imponieren können soll, ist aber eine Illusion (bzw. ein nicht realisierbares Ideal) – es gibt keine ‚view from nowhere'.

2.4.2. Die Missverständnisse von Sprache in der sprachorientierten Philosophie

Ich möchte nun diese Diskussion fortführen und den Fokus auf die Rolle der Sprache in der Ethik bzw. im ethischen Denken legen. Wie gesehen ist eines der grundlegenden Ziele derjenigen, die sich mit sogenannt ‚metaethischen' Fragen beschäftigen, eine Klärung der spezifisch die Ethik betreffenden Fragen der Sprachphilosophie, der Philosophie des Geistes, der Ontologie und

[103] Mulhall (2002: 303), hier inhaltlich völlig in Übereinstimmung mit Williams (1999: 107 f.).

[104] Vgl. Mulhall (2002: 303 f.).

der Erkenntnistheorie herbeizuführen, um letztlich zu einer all diese Teilgebiete integrierenden metaethischen Theorie zu gelangen.[105]

Grundsätzliche Bedenken gegenüber derartigen Bestrebungen wurden bereits von Iris Murdoch formuliert: „Can it be safely assumed that linguistic philosophers are immune from […] partiality, being able to derive from the study of language some sort of initial definition and subsequent analysis of morality which shall have the prestige and neutrality of logic?“[106] Die Aufgabenstellung in der Moralphilosophie zeichnet sich nach Murdoch anders als in anderen Gebieten der Philosophie durch eine spezifische Schwierigkeit aus, die darin besteht, das für die Moralphilosophie spezifische Aufgabengebiet selber zu bestimmen: „Our moral judgments themselves shape our conception of the field of study.“[107] Wir beginnen nach diesem Bild mit einer bestimmten Auswahl von Phänomenen oder Fragestellungen wie Werturteilen, Handlungsbewertungen, Interessen o.ä., die als für moralische Phänomene *typisch* gehalten werden und damit den Gegenstandsbereich der Moralphilosophie exemplifizieren sollen. Diese Auswahl legt nun bestimmte philosophische Methoden der Beschreibung nahe, „die dann selbst wiederum die ursprüngliche Auswahl unterstützen“[108], kurz: „a circle is formed out of which it may be hard to break.“[109] Den Grund für diese verengenden Auffassungen von Moralphilosophie sieht Murdoch in einer in ihren Augen verfehlten Auffassung, dass Moralphilosophie *eine einheitliche* Konzeption von Moral (Moralität) anstreben sollte:

„Philosophers have been misled, not only by a rationalistic desire for unity, but also by certain simplified and generalised moral attitudes current in our society, into seeking a single philosophical definition of morality. If, however, we go back again to the data we see that there are fundamentally different moral pictures which different individuals use or which the same individual may use at different times. Why should philosophy be less various, where the differences in what it attempts to analyse are so important? Wittgenstein says (*Untersuchungen* 226e) that ‚What has to be accepted, the given, is – so one could say – *forms of life*.‘ For purposes of analysis moral philosophy should remain at the level of the differences, taking the moral forms of life as given, and not try to *get behind them* to a single form.“[110]

Die nun zu unternehmende Vertiefung hat deshalb stets die Frage im Hintergrund, auf welchen Grundlagen Ethik überhaupt sinnvoll zu betreiben ist. Wie gesehen wird am Unternehmen der Metaethik von so unterschiedlichen Autoren wie Bernard Williams, Stanley Cavell, Iris Murdoch, Cora Dia-

---

105 Vgl. Scarano (2011: 34 f.).
106 Murdoch (1956: 33).
107 Diamond (1983: 161).
108 Diamond (1983: 161, eigene Übersetzung).
109 Murdoch (1956: 33).
110 Murdoch (1956: 57).

mond, Stephen Mulhall u.a. deutliche Kritik geübt, die darauf hinausläuft, dass das Unternehmen der Metaethik im Grundsatz als verfehlt aufzufassen ist. Ich will mich im Folgenden zunächst der Kritik von Cora Diamond zuwenden, die sich selbst der sprachanalytischen Tradition der Philosophie zurechnet, der ja auch die Auffassung von Metaethik als einer eigenen Disziplin entspringt, allerdings sehr grundlegende Zweifel an deren Vorhaben vorbringt. Für Diamond ist gerade *dieser Impetus* der Metaethik symptomatisch für Formen kultureller Deprivation, wie Cavell und MacIntyre sie an Stevensons Emotivismus exemplarisch identifiziert haben, die aber für den ganzen Bereich der akademischen Philosophie gelte.

Die oben formulierten Bedenken gegenüber der gegenwärtigen Lage der Ethik sind nach Diamond insofern zutreffend, als sie auf bestimmten Verführungen des philosophischen Nachdenkens über Moral fußen, die zu einer unsachgemäßen Beschränkung des ethischen Denkens und für bestimmte Formen der Blindheit gegenüber der Moral führen: „Die Vertreter der sprachorientierten Philosophie sind mit einer verkümmerten Vorstellung des Lebens mit Begriffen an ihre Untersuchung der Sprache herangegangen.“[111] Diese Verkümmerung ist auf einen „zugrundeliegenden Mangel in einer philosophischen Vorstellung von Sprache [zurückzuführen], die Beschreibung mit Klassifikation verknüpft (und dazu noch mit einer engen Bandbreite von Klassifikationstypen).“[112] Gemeint ist damit eine Vorstellung, wie sie in einer Beschreibung des Aufgabengebietes der Metaethik der folgenden Art zum Ausdruck kommt: Die Metaethik fragt, „was überhaupt unter einem moralischen Urteil zu verstehen ist. […] Ihr Aufgabengebiet erstreckt sich also auf die Analyse der vielfältigen formalen Aspekte einer besonderen Urteilsklasse.“[113]

3. Die Verführung des Denkens durch die Sprache

Wie aber kommt es dazu, dass die Moralphilosophie offenbar immer wieder auf diese problematischen Formen verfällt? Ich möchte auf zwei Versuche zur Beantwortung dieser Frage eingehen, wie sie im Anschluss an Wittgenstein von Stanley Cavell und Cora Diamond formuliert wurden. Beide beruhen auf derselben Einsicht, dass wir uns insbesondere beim Philosophieren allzu leicht und allzu schnell von der Grammatik unserer Sprache oder dem, was wir dafür halten, in die Irre führen lassen.

---

[111] Diamond (2012: 246).
[112] Diamond (2012: 246).
[113] Scarano (2011: 27).

Cora Diamond versucht nun eine Antwort zu finden, die daran orientiert ist, was Wittgenstein *die Verführung des Denkens durch die Mittel unserer Sprache* nannte. Die Überlegungen von Stanley Cavell werden hilfreich sein, um Klarheit darüber zu erlangen, wie es dazu kommt, dass wir die Moralphilosophie oftmals in Analogie zur Erkenntnistheorie konzipieren und für moralisch strittige Fragen nach Lösungsmethoden suchen, die eine Eindeutigkeit erreichen können sollen, wie sie in den Naturwissenschaften erreicht wird.

3.1. Die Diagnose Cora Diamonds

3.1.1. Die Verführungen metaphysischen Denkens

Cora Diamonds Arbeiten sind von einem ganz ähnlichen Unbehagen gegenüber der „Moralphilosophie, wie sie im Rahmen der analytischen Tradition praktiziert wird“[114] geprägt, wie es Iris Murdoch zum Ausdruck gebracht hat. Obgleich sie sich selber in der Tradition der analytischen Philosophie verwurzelt und verortet sieht, scheint ihr „das Verhältnis dieser Tradition zum Zustand des moralischen Denkens und des moralischen Lebens problematisch.“[115] Dies deswegen, weil die Moralphilosophie in dieser Tradition sich vorwiegend mit der Frage befasse, „wie sich das moralische Denken zur Welt verhält“[116], und sich dabei selber auf die Verwendung eines (zu) „eng begrenzten begrifflichen Argumentariums“ beschränke.[117]

Nach Cora Diamond kommt es dadurch zu den irregeleiteten Annahmen und „philosophischen Problemen“, in denen Wittgenstein Formen der Verhexung unseres Verstands durch die Sprache erkennt, dass wir uns gerade in unserem Bemühen, möglichst realistisch zu denken bzw. der Wirklichkeit möglichst treu zu sein, durch unser Denken selbst verführen lassen und gedankliche Phantasiegebilde entwerfen: „I want to suggest that the philosophical realist attempts to take up a position analogous to that of elementary realism – but confusedly. The philosophical realist's conception of *room for* a position analogous to that of elementary realism: *that* is fantasy.“[118]

Als exemplarisch dafür kann der erste Schritt beim Unternehmen der Metaethik gelten: Die Bestimmung dessen, was als für die Moral oder die Sprache der Moral spezifisch anzusehen ist (bestimmte Urteile, Regeln, Normen, Prinzipien), aus der dann die diesem Gegenstandsbereich am besten entsprechende Theorie zu entwickeln ist, die die Logik dieser Phänomene

[114] Diamond (2012: 7).
[115] Diamond (2012: 7).
[116] Diamond (2012: 8).
[117] Vgl. Diamond (2012: 8).
[118] Diamond (1974: 55).

und damit der Moral und ihrer ‚Gesetze im Ganzen' erklären können sollen. Genau diesen Zug bezeichnet Diamond als ‚metaphysisch': „the laying down of metaphysical requirements, whether in the form of views about what there is […] or in the rather different form […] about determinacy of concepts and the possibility of logic"[119].

Es ist nun ein ausgesprochen origineller Zug von Diamond, diese Gedanken nicht nur mit dem späten Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* zu verbinden, sondern zu meinen, sie bereits im Frühwerk der *Logisch-philosophischen Abhandlung* erkennen zu können.[120] Ich will ihre Überlegungen im Folgenden in einer größeren Ausführlichkeit nachzeichnen – dies auch deswegen, weil Diamonds Denken selber, ihre Interpretation des *Tractatus* und ihre Art, das Denken Wittgensteins weiterzuführen, in meinen Augen im deutschen Sprachraum noch nicht die ihnen gebührende Beachtung gefunden haben. Die Verwandtschaft zwischen Diamond und Wittgenstein ist wahrscheinlich nicht in der Übereinstimmung in einer bestimmten Sachfrage, sondern im allgemeinen Zugang zur Philosophie, zum Stil philosophischen Denkens und zur Art und Weise, wie ‚philosophische Probleme' angegangen werden, am größten. Wie Wittgenstein hat auch Diamond keine eigenständige Ethik-Konzeption entwickelt noch möchte sie sich mit einer positionellen Festlegung in material-ethischen Sachfragen in eine bestimmte Ecke drängen lassen.[121] Ihre Arbeiten widmen sich einer weiten thematischen Breite von philosophischen Überlegungen aus der Moralphilosophie, der Sprachphilosophie u.a. Gebieten. Ich beschränke mich im Folgenden auf ihre Interpretation von Wittgenstein.

3.1.2. Diamonds Zugang zum Tractatus

Gemeinhin wird Wittgensteins *Tractatus* als wichtiger Beitrag zur Entwicklung der analytischen Philosophie verstanden. Seine Bemerkungen werden als Thesen zur Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, zur Ethik und zur angemessenen Methode der Philosophie diskutiert. Doch Wittgenstein macht im Vorwort seiner *Abhandlung* klar, dass diese „kein Lehrbuch" sei.[122]

---

[119] Diamond (1991: 20).

[120] In historisch-kritischer Hinsicht ist diese als ‚therapeutisch' bekannt gewordene Lektüre des *Tractatus* nicht über jeden Zweifel erhaben. Ich kann mich auf exegetische Einzelprobleme hier nicht einlassen. Mein Interesse gilt vielmehr dem Denken Diamonds, und dafür ist ihre Lesart des *Tractatus* von Bedeutung.

[121] Selbst in ethischen Fragen, in denen sie selbst eine eindeutige Haltung hat, stellt sie die intellektuelle Redlichkeit über mögliche taktische Überlegungen zur gesellschaftlich-politischen Durchsetzung ihrer eigenen Position. Dies wird insbesondere deutlich, wenn die Vegetarierin Diamond die Argumentation des Vegetariers Peter Singer dekonstruiert und dabei unter taktischen Gesichtspunkten ja gerade die scheinbar gemeinsame Zielsetzung ihres ‚Gesinnungsbruders' unterläuft.

[122] Vgl. Wittgenstein (1984: 9).

Das Buch soll seinen Leserinnen und Lesern also nichts beibringen – verstehen könne es wahrscheinlich ohnehin nur, wer „die Gedanken, die darin ausgedrückt sind […,] schon einmal gedacht hat."[123] Gleichwohl tritt der Verfasser mit unverhohlen hochtrabendem Anspruch auf: Es „scheint mir die *Wahrheit* der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben."[124]

Oft wird Wittgenstein so verstanden, dass er im *Tractatus* eine bestimmte metaphysische Position, nämlich eine realistische, vertreten habe, die dann in der späten Phase durch eine anti-realistische abgelöst wurde. Nach diesem Bild habe der *Tractatus* eine Position vertreten, wonach es bestimmte, determinierte Weisen gibt, in denen die Gegenstände als Grundbausteine der Welt miteinander kombiniert werden können. Diese Kombinationsmöglichkeiten sind durch die Natur der Dinge festgelegt. Sie finden in der Sprache ein Abbild durch eine Projektionsfunktion, die als das Wesen der Sprache angesehen wird. Sprachliche Bedeutung ist dann durch die vorausgesetzte Parallele der Struktur der Sprache und der durch sie abgebildeten Wirklichkeit in der logischen Form verankert – wobei diese parallele logische Struktur nichts ist, das erkannt oder ausgesagt werden kann, sondern sich in der Verwendung der Sprache zeigt.

Der spätere Wittgenstein habe dieses Bild metaphysischer Verankerung sprachlicher Bedeutung dann zugunsten eines metaphysischen Antirealismus und eines neuen Verständnisses von Sprache aufgegeben, demzufolge Bedeutung jeweils nur aus einem bestimmten Handlungskontext mit möglicherweise sehr partikularen Verwendungsweisen von Zeichen, Worten und Gesten erschlossen werden kann.

Ein Beispiel für diese Auffassung findet sich etwa bei den Vertretern einer pragmatistischen Wittgenstein-Lektüre, so z.B. Rorty: Nach Rorty sei die Bedeutung von Wittgensteins Werk gerade in der *Entwicklung* vom Frühwerk des *Tractatus* zu den reifen Überlegungen der *Philosophischen Untersuchungen* zu sehen, in deren Verlauf mangelhafte positivistische Theorien über Bedeutung, Wahrheit, Wissen und Erkenntnis, wie sie im *Tractatus* vertreten wurden, durch eine gebrauchsorientierte Auffassung von Sprache als einer sozialen Praxis abgelöst worden seien. Wittgensteins Werk sei in diesem Sinne durchaus als ein Fortschritt in der Philosophie zu sehen, da Wittgensteins Überlegungen zur (Un-)Möglichkeit einer Privatsprache, zum Regelfolgen usw. als Entwicklungen philosophischer Sprachtheorie aufzufassen seien. Wie die Naturwissenschaften hätte ja auch die Philosophie den An-

---

[123] Wittgenstein (1984: 9).

[124] Wittgenstein (1984: 10).

spruch und trage wesentlich dazu bei, durch ihre Theorieentwicklung zu einer besseren Zukunft beizutragen.[125]

Abgesehen davon, dass die Kategorie des Fortschritts in der Philosophie gerade von den *Philosophischen Untersuchungen* selber an prominenter Stelle in Frage gestellt wird[126], krankt genau dieses Bild eines frühen metaphysisch-realistischen und eines späten metaphysisch-anti-realistischen Wittgenstein Diamond zufolge am Fehler, dass sowohl der frühe wie der späte Wittgenstein von derselben Fragestellung geleitet gewesen seien. Nämlich der Frage, ob es so etwas wie der Sprache voraus- und zugrunde liegende Eigenschaften der Wirklichkeit gebe, die auch die logischen Strukturen der Sprache bestimmen. Der frühe Wittgenstein – so das Bild – habe die Frage bejaht, der spätere verneint.

Dieses Bild hält Diamond deswegen für falsch, weil sie im *Tractatus* eine andere Denkbewegung angestoßen findet, die sie in der dialektischen Dynamik von *metaphysischem* und *realistischem* Geist (*metaphysical and realistic spirit*) auf den Begriff bringt und die gerade durch diese Dynamik die Möglichkeit biete, Wittgenstein so zu lesen, dass bereits der *Tractatus* darauf angelegt war, denjenigen metaphysischen Drang zu überwinden, den traditionelle Interpretationen im *Tractatus* gerade vertreten sehen. Das Hauptargument ihrer Position findet sich in der Interpretation derjenigen Sätze, die zugleich die Hauptschwierigkeit jeder *Tractatus*-Interpretation ausmachen – nämlich die Frage nach dem Status der Bemerkung 6.54:

> „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)
>
> Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig."

Es ist in der *Tractatus*-Rezeption eine umstrittene Frage, wie diese Schlusssätze zu verstehen und in welchem Verhältnis zum Rest des Buches sie zu lesen sind. Die traditionellerweise insbesondere an den logischen und sprachphilosophischen Überlegungen des *Tractatus* interessierte fachphilosophische Rezeption hat diese Schlusssätze oft als mit dem Rest des Buches inkonsistent und sachlich verunglückt abgetan[127] und verzichtete deshalb weitgehend darauf, sie ernst oder als für die *Tractatus*-Interpretation ausschlagend zur Kenntnis zu nehmen. Das direkte Zitat des Schlusssatzes TLP 7 („Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.") im Vorwort legt allerdings nahe, dass die abschließenden Sätze des *Tractatus* – ab TLP 6.4, aber insbesondere TLP 6.54 und TLP 7 – im Zusammenhang mit den einleitenden Bemerkungen des Vorworts zu lesen sind. Genau dieser

[125] Vgl. Rorty (2010). Rorty selber ist kein Fan der therapeutischen Lesart.

[126] Vgl. die Einleitung der *PU*.

[127] So bereits Rudolf Carnap (1934).

Intention folgen Autorinnen und Autoren der ‚resolute reading', die darum bemüht sind, diese Rahmenbemerkungen oder „framing remarks"[128] des *Tractatus* in eine kohärente Gesamtdeutung der mit dem *Tractatus* verfolgten Absichten Wittgensteins zu integrieren. Cora Diamond darf als wichtigste Vertreterin dieser ‚resoluten Lesart'[129] von Wittgenstein und insbesondere Wittgensteins *Tractatus* gelten.

Für Diamonds Zugang zu Wittgenstein ist es bezeichnend, dass sie nicht mit einer bestimmten Zielfokussierung wie der Frage: „Wie lässt sich Wittgenstein für ethisches Denken fruchtbar machen?" an die Lektüre von Wittgenstein herangeht, die sich nur unter bestimmten Vorannahmen darüber, was ‚ethisches Denken' ist und inwiefern sich solches bei Wittgenstein selber zeigt oder aus seinen Gedanken extrudiert werden kann, auf sein Werk einließe. Es geht ihr vielmehr darum, Wittgenstein selber ernst zu nehmen und so liest sie den *Tractatus* als einen Text, der eine Denkbewegung vollführt, die nur im ‚autonomen Nachvollzug' verstanden werden kann.

Ihr Zugang zeichnet sich nun insbesondere dadurch aus, dass gerade eine von den Rahmenbemerkungen geleitete Lesart erschließt, inwiefern Wittgensteins Denken von grundlegender Bedeutung für die Moralphilosophie ist. Ich werde im Folgenden versuchen, Diamonds Interpretation des *Tractatus* insbesondere anhand eines längeren Aufsatzes von 1991 nachzuzeichnen, in dem sie nun genau diese Absicht verfolgt: „to articulate what Wittgenstein says about ethics"[130] – oder vielleicht genauer, was für eine Auffassung bzw. was für ein Verständnis von Ethik der *Tractatus* – resolut gelesen – zulässt und nahelegt.

a. Der Sinn des „Unsinns" im Tractatus

Diamond versteht den *Tractatus* als Ganzes als einen Versuch, das zu überwinden, was nach Wittgenstein als Ursache für viele philosophische Probleme anzusehen ist: Die Tendenz sich dazu verleiten zu lassen, unsinnige Sätze so verstehen zu wollen, als ob sie etwas aussagen könnten, wenn ihnen

[128] Diamond Cora (2000: 149).

[129] Vertreterinnen und Vertreter der resoluten Lesart teilen einige Kernüberzeugungen in Bezug auf die angemessene Interpretation Wittgensteins und insbesondere des *Tractatus* und des Verhältnisses zwischen *Tractatus* und der späteren Philosophie Wittgensteins. Dazu gehört, dass Wittgensteins Philosophie bereits in der Frühphase als *therapeutisches* Unterfangen zu verstehen ist, vgl. z.B. Crary (2007b: 301). Demnach gibt es keine Probleme, die die Philosophie *zu lösen* hätte, sondern lediglich Illusionen, sprachliche Missverständnisse, die die Philosophie *aufzulösen* hat. Nach Auffassung der resoluten Lesart ist bereits der *Tractatus* – und nicht erst die Spätphilosophie – diesem Unterfangen und dieser Auffassung von Philosophie verpflichtet. Ja, der *Tractatus* figuriert gar als paradigmatischer Text dieser Auffassung.

[130] Diamond (2000: 154).

eine Wirklichkeit entspräche. Paradigmatisch kommt diese Haltung auch bei der Wittgenstein-Schülerin und *Tractatus*-Interpretin Elizabeth Anscombe zum Ausdruck in ihrem Versuch zwischen unterschiedlichen Typen von unsinnigen Sätzen zu unterscheiden. Im Kern steht hier eine exegetische These über das richtige Verständnis von „Unsinn“ im *Tractatus* zur Debatte.

Anscombe unterscheidet nicht-sinnvolle Sätze anhand der für den *Tractatus* zentralen Unterscheidung von ‚sagen‘ und ‚zeigen‘: Was gesagt werden kann, kann klar gesagt werden (Tatsachen), was sich zeigt (z.B. logische Form), kann nicht gesagt werden: „That is to say: it would be right to call them ‚true‘ if, per impossibile, they could be said; in fact they cannot be called true, since they cannot be said, but ‚can be shewn‘, or ‚are exhibited‘, in the propositions saying the various things that can be said. Now the things that would be true if they could be said are obviously important.“[131]

Dagegen vertritt Diamond die Auffassung, im *Tractatus* finde sich eine „austere view of nonsense“[132], die es nicht zulässt, unterschiedliche Arten oder Klassen von Unsinn zu unterscheiden. Die Unterscheidung verläuft strikt zwischen sinnvollen Sätzen (Tatsachenaussagen), sinnlosen Sätzen (Tautologien und Kontradiktionen) und unsinnigen Sätzen.

In konsequenter Fortführung dieser Unterscheidung gibt es nach TLP 6.53 genau eine einzige „richtige Methode der Philosophie“, die darin besteht „nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, das mit der Philosophie nichts zu tun hat“. Die einzig korrekte Reaktion auf nicht reine Tatsachenaussagen wäre demnach, „nachzuweisen, dass er [der Autor der Aussagen, MUB] gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.“ Augenfälligerweise weicht nun der *Tractatus* selbst von dieser als korrekt bestimmten Methode ab – denn das Buch enthält ja offensichtlich sehr viel mehr als bloß TLP 6.53 oder Beispiele für Anwendungsfälle dieser Regel. Für Diamond ist es für das Verständnis des *Tractatus* wesentlich zu sehen, dass diese im *Tractatus* selbst vollzogene Abweichung von der sehr klaren Anweisung 6.53, auf welche Art und Weise Philosophie korrekterweise zu betreiben wäre, nicht als unbeabsichtigte inhaltliche Inkonsistenz oder als Laune des Autors zu interpretieren ist, sodass man sie für die Interpretation des Werks getrost auch außer acht lassen dürfte, sondern gerade als wesentlicher und vom Autor beabsichtigter Hinweis darauf verstanden werden müsse, wie das Werk zu lesen ist. Denn nimmt man die Anweisung des *Tractatus* ernst, dass Philosophie im Wesentlichen darin bestehe, zu sinnvollen Sätzen zu mahnen, so stellt sich die Frage, warum der *Tractatus* selbst von seiner eigenen Regel abweicht und wie der Status und die Bedeutung der minutiös nummerierten Sätze und sorgfältig organisierten

[131] Anscombe (1963:162).
[132] Diamond (2000: 153).

Bemerkungen zu verstehen sind, die den Textkörper des *Tractatus* ausmachen. Denn sie alle gelten nach den vom *Tractatus* selbst aufgestellten Bedingungen als sinnlose Sätze. Eine Antwort verlangt eine Bestimmung der unterschiedlichen Status der Sätze des Textkörpers und der Rahmenbemerkungen. Für Diamonds Interpretation ist die Unterscheidung wesentlich zwischen dem, was es heißt *einzelne Aussagen* wie etwa die Sätze des Textkörpers zu verstehen, und dem, was es heißt einen *anderen Menschen* zu verstehen. Denn nach Diamond müsse jeder Interpretationsversuch letztlich darauf zielen, *Wittgenstein* zu verstehen, wie Diamond vor dem Hintergrund der indexikalischen Referenz von TLP 6.54 („*meine* Sätze erläutern...") annimmt. Wie *Diamond* meint, Wittgenstein verstehen zu können, soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

b. Wittgenstein verstehen oder den Tractatus *verstehen*

Nach Diamond lassen sich die Bemerkungen zur Ethik im *Tractatus* also nur dann richtig verstehen, wenn sie im Horizont des philosophischen Verfahrens („philosophical procedure"[133]) verstanden werden, das der *Tractatus* für sich selbst in Anspruch nimmt. Dies erschließe sich nach Diamond aus einer Synopse der Bemerkungen 6.53 und 6.54 zusammen mit der dort zu findenden expliziten Beschreibung dessen, was Wittgenstein von den Lesenden des *Tractatus* verlange.[134] Nämlich nicht die im *Tractatus* fein säuberlich gegliederten *Aussagen* zu verstehen, sondern den *Autoren* dieser Aussagen, als der Ludwig Wittgenstein angegeben wird: „Wittgenstein does not ask that his propositions be understood, but that *he* be"[135].

Wittgenstein als Autor des *Tractatus* zu verstehen, erweist sich dann als Versuch eine Person zu verstehen, die nach den vom *Tractatus* formulierten Bedingungen unsinnige Sätze äußert. Ganz auf dieser Linie erklärt Satz 6.54 explizit, dass die Sätze des *Tractatus* selber als Unsinn erkennt, wer den Autor dieser Sätze versteht. Wie Diamond deutlich sieht, stellt sich damit einerseits systematisch die Frage, was es heißt, und andererseits exegetisch die Frage, was Wittgenstein damit meint „eine Person [zu] verstehen, die Unsinn spricht"[136].

Eine Person zu verstehen, *die Unsinn spricht*, ist nach Diamonds Interpretation des *Tractatus* nur möglich im Rekurs auf ein Modell und im Kontrast zum Verstehen einer Person, *die eine sinnvolle Aussage macht*. Denn nach dem *Tractatus* impliziert das Verstehen einer anderen Person die Möglichkeit einer sinnvollen Aussage „Petra sagt, dass p". Eine solche Aussage

---

[133] Diamond (2000: 155).
[134] Vgl. Diamond (2000: 155).
[135] Diamond (1991: 19).
[136] Diamond (2000: 156).

wiederum ist nur dann sinnvoll möglich, wenn „p" selber ein sinnvoller Satz ist: Ein Satz wie „Petra sagt, dass p" „is itself nonsense unless what we put for ‚p' makes sense."[137] Eine andere Person zu verstehen bedeutet zu verstehen, was diese Person sagt, und dies zeigt sich daran, dass ihre Aussage in einen Satz der eigenen Sprache übersetzt werden kann, der selber in logischer Beziehung zu anderen Sätzen dieser Sprache steht und wahr oder falsch sein kann.[138]

Soviel zum Verstehen einer anderen Person, die eine sinnvolle Aussage macht. Wie verhält es sich nun mit dem Verstehen einer Person, die einen unsinnigen Satz äußert? Nach Diamond wenden wir auch in diesem Fall dieselben Hilfsmittel bzw. dasselbe Modell an wie im Fall einer Person, die eine sinnvolle Aussage macht: „It is essential, then, to what is going on in the case of understanding a person who talks nonsense that you use a sentence-structure which gives a sentence with a sense only when what it contains in its ‚that'-clause is a sentence that makes sense; and you want to fill it in with a sentence that makes no sense."[139] Nun stößt dieser Versuch allerdings an Grenzen – und zum Versuch diese Grenzen zu überwinden: Da der unsinnige Satz sich nicht in einen sinnvollen Satz übersetzen lässt, treibt uns unser Verlangen danach, die andere Person zu verstehen, zum Versuch sich vorzustellen, dass der Unsinn Sinn machen könnte. Der *Versuch diesen Wunsch zu erfüllen* – sich vorzustellen, dass der Unsinn Sinn machen könnte – sei, was Wittgenstein im *Tractatus* exemplarisch vorführe. Der *Tractatus* ist nach Diamond also als performativer Text zu lesen, dessen performative Kraft sich dem erschließe, der sich auf seine Gedankenwelt einlässt – und am Schluss über sie hinaussteigen kann. So richte sich der *Tractatus* ja explizit an diejenigen, die der philosophische Unsinn fest im Griff habe. Und deshalb sei der *Tractatus* selber als ein exemplarisches Zeugnis derjenigen geistigen Vorstellungskraft zu sehen, die benötigt wird im Versuch jemanden zu verstehen, der Unsinn spricht: „The *Tractatus* […] supposes a kind of imaginative activity, an exercise of the capacity to enter into the taking of nonsense for sense, of the capacity to share imaginatively the inclination to | think that one is thin-

[137] Es geht hier nicht um die Frage, ob diese im *Tractatus* vertretene Auffassung überzeugend ist oder nicht. Diamond weist explizit darauf hin, dass es hier nicht um psychologische Fragen geht, vgl. Diamond (2000: 156 f.). Es geht hier lediglich darum, *was* die im *Tractatus* vertretene Auffassung davon ist, was es heißt, andere Personen zu verstehen, was nur möglich ist, wenn das, was sie sagt, eine sinnvolle Aussage ist. D.h. wenn ihre Äußerung in einen sinnvollen Satz übersetzt werden kann. Diamond nennt als Abgrenzungsbeispiel den Satz „God is three persons" (ebd.) und erklärt, „if you cannot make sense of the sentence ‚God is three persons' then you can say that Smith uttered the words ‚God is three persons' and you can say that he uttered them with the intonation of asserting something, but you cannot say of him that he said that God is three persons." (ebd.)

[138] Vgl. Diamond (2000: 157).

[139] Diamond (2000: 157).

king something in it."[140] Diamond will in diesem Verlangen, dem Unsinn Sinn abzugewinnen, einen spezifischen, vom *Tractatus* vor Augen geführten Gebrauch der Vorstellungskraft erkennen können, die sich versuchen lässt und dadurch zum Anlass wird für die vielen Verführungen und Verstrickungen in philosophischen Problemen.

Es ist deutlich, dass dieser Drang sich unweigerlich durch eine gewisse Schizophrenie auszeichnet:

„The would-be understander takes himself to be speaking a language in which the things that the other person says have not been given any determinate sense, although they could be given sense – any sentence-construction can be. Yet he also wants to say to the other person, ‚You think that p'; he wants a language in which he can give the content of the illusion, in which he can say to the other what he is thinking, and say of that that it is only the illusion of a thought, or even argue that it is the illusion of a thought. He wants to be speaking a language in which the sentences that the other person utters have been given sense, because he wants to mean them himself; yet he also wants to remain in the language in which no meaning has been given to those sentences. We could say that he has not got clear what language he wants to be in. He can have whatever he wants; but he does not have a singleness of purpose in his wants. To be self-conscious about all this is to realize that there is no such thing as having what one wants, not because it cannot be had, but because one has not got some definite ‚it' that one wants."[141]

3.1.3. Die Ätiologie: Die Rolle der Vorstellungskraft beim Fremdverstehen

Nach Diamond unternimmt es nun der *Tractatus* gerade vorzuführen, wie es zu dieser Produktion von Unsinn und so zu vielen philosophischen Konfusionen kommt. Dabei spielt diese besondere Form des Vorstellungsvermögens eine zentrale Rolle. Diamond veranschaulicht dies anhand von Sätzen, in denen mehrdeutige Zeichen vorkommen wie z.B. in den folgenden Fällen:

A) „Frau Braun unterrichtet Mathematik"
B) „Der Buchstabe e ist braun"

Die meisten würden wohl einer Deutung zustimmen, wonach A) offenkundig ein sinnvoller Satz ist und B) offenkundig nicht. Diamonds Punkt ist allerdings ein anderer. Denn die Verführung, die ein Satz wie B) bieten kann, liegt darin, dass vor unserem geistigen Auge unweigerlich viele Vorstellungen und Bilder auftauchen, wenn wir Dingen die Eigenschaft braun zuschreiben – und ein Satz wie B) verleite nun dazu auch zu imaginieren, was es bedeuten könnte zu sagen „e ist braun": „Die gedanklichen Assoziationen eines Satzes sind irrelevant für seine logische Charakteristik. Und dennoch sind es genau jene vertrauten Gedankenassoziationen des Satzes, die uns die Illusion geben können, dass wir mit einem Satz, der ein vertrautes Wort enthält, etwas mei-

---

[140] Diamond (2000: 157 f.).
[141] Diamond (2000: 158).

nen, obwohl das Wort nicht in seiner vertrauten logischen Rolle verwendet wird und auch keine neue Bedeutung erhalten hat. Dies also ist eine der Ideen im *Tractatus* über die Rolle der Imagination bei der Hervorbringung von metaphysischem Unsinn. Wir werden von gewissen Sätzen, gewissen Wortformen angezogen und stellen uns vor, dass wir damit etwas meinen.“[142]

Doch damit ist erst ein Teil der Rolle beschrieben, die der Vorstellungskraft bei der Produktion von Unsinn zukommt. Denn die Attraktivität von Wortformen, die philosophische Verwirrung ausdrücken, erwächst aus der (unbewussten) Vorstellung oder der in einer solchen Vorstellung impliziten Voraussetzung eines Gesichtspunktes, von dem aus eine philosophische Untersuchung unternommen werden kann, die den Sinn einer Aussage wie B) erhellen könnte: „And it is precisely that illusory point of view that the *Tractatus* self-consciously imagines itself into in an attempt to lead one to see that there was only false imagination in the attractiveness of the words one had been inclined to come out with.“[143]

Diesen illusorischen philosophischen Gesichtspunkt sieht Diamond den *Tractatus* in den Eingangssätzen einnehmen, in denen eine Perspektive unterstellt wird, von der aus Aussagen gemacht werden können wie diejenige der ersten Bemerkungen: „Die Welt ist alles, was der Fall ist. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ Dabei ist ja offenkundig ein Standpunkt eingenommen, von dem aus Aussagen über „die Welt“ und über die Beziehung zwischen „der Welt“ und „den Tatsachen“ getroffen werden können – ein Standpunkt also, der in charakteristischer Weise jenseits dieser beiden zu verorten ist. Mit diesen einleitenden Sätzen führe der *Tractatus* nach Diamond gleich zu Beginn vor Augen, wie die Position dessen aussieht, der im Griff der Verführung durch unsinnige Vorstellungen ist. Der *Tractatus* sei der Versuch diese Position zu verstehen „through entering into that illusion in order to lead him out of it; and the upshot will not be any grasp of what can be seen from the philosophical point of view on the world.“[144]

So lässt sich dann auch eine entsprechende Unterscheidung zwischen der Perspektive des *Tractatus* und derjenigen eines Metaphysikers ziehen: Für die im *Tractatus* vorkommenden Sätze gilt, dass sie von ihrem Autor (Wittgenstein) als Unsinn erkannt sind und nur für den Zweck eines imaginativen Fremdverstehens da sind. Die Sätze eines von den Verlockungen der Metaphysik Verführten hingegen werden von diesem selber nicht als unsinnig erkannt (bzw. aus Sicht des *Tractatus*: durchschaut), sondern sind das Ergebnis einer krankhaften Vorstellungskraft: „and the philosopher who comes out

[142] Diamond (2000: 159).
[143] Diamond (2000: 159).
[144] Diamond (2000: 160).

with them lacks that understanding of himself which the *Tractatus* aims to secure for us."[145]

Die Bemerkungen oder „framing words", die den Rahmen des *Tractatus* bilden, zeigen nach Diamond phänomenal die Unterscheidung zwischen einer therapeutischen Inanspruchnahme unsinniger Sätze und einer von der „metaphysischen Krankheit" befallenen Verwendung unsinniger Sätze an. Sie fungieren so als sprachliche Marker, die die Einstellung der Sprecherin zum von ihr geäußerten Inhalt angeben: „Ich neige dazu zu sagen, dass …", „ich würde gerne glauben, dass …" usw. Durch derartiges Framing stelle der *Tractatus* klar, „that its own propositions belong to the activity of providing a kind of self-understanding to those attracted by philosophy, a self-understanding that would be marked by their no longer being attracted by philosophy, by their no longer coming out with unframed philosophical nonsense."[146]

3.1.4. Die Therapie: Der Tractatus *als Ausweg aus dem Fliegenglas*

Diamond liest den *Tractatus* also offenkundig als therapeutisches Werk, das ganz auf der Linie der berühmten Bemerkung § 309 der *PU* steht: „Was ist dein Ziel in der Philosophie? Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen." Nach dieser Lesart lässt sich Wittgenstein im *Tractatus* auf die Perspektive des Metaphysikers ein, der sich durch seine Vorstellungskraft verirrt hat im Versuch (scheinbare) philosophische Probleme zu lösen – und dabei vergessen hat, dass „die Lösung des Problems des Lebens" daran bemerkt wird, dass dieses Problem verschwindet (TLP 6.521).

Wie gesehen, lässt sich in Diamonds Interpretation zwischen den unsinnigen Sätzen des *Tractatus* und den unsinnigen Sätzen eines Metaphysikers auf der Grundlage der externen Bedingungen ihrer Äußerung unterscheiden. Der Unsinn des *Tractatus* ist Unsinn, bei dem sich der Autor erstens dieser Unsinnigkeit bewusst ist und sich zweitens in therapeutischer Absicht und mittels seiner Vorstellungskraft auf das Unsinn-Spiel des Metaphysikers einlässt, während der Metaphysiker sich nicht bewusst ist, mit seinen Sätzen bloß Unsinn zu äußern, sondern in der Tat meint, sinnvolle Sätze zu bilden. Wie verhält sich diese Unterscheidung nun in Bezug auf die Ethik? Diamond zieht ihre Überlegungen weiter und meint, auch „ethische Sätze" ließen sich diesen Formen[147] von Unsinn zuordnen.

---

[145] Diamond (2000: 160).

[146] Diamond (2000: 160).

[147] Es ist für die Frage der Konsistenz von Diamonds Interpretation entscheidend zu sehen, dass sie weder beansprucht, unsinnige Sätze aufgrund ihrer Eigenschaften in unterschiedliche *Arten* (kinds) oder Klassen von unsinnigen Sätzen unterteilen zu können, noch in der Semantik wesentliche Unterschiede gelten ließe (wie dies Anscombe ja vorschlug). Die Unterscheidung von unterschiedlichen Unsinn-Sätzen ruht auf der (hypothetischen)

a. ‚Ethische Sätze' und das Verstehen von Unsinn

Offensichtlich gibt es gemäß dem *Tractatus* keine Klasse von ‚ethischen Sätzen', die sich von anderen Sätzen durch ihren Gegenstandsbereich unterscheiden: „The sentences of the would-be engager in ethics, the would-be speaker about Good and Evil, are like the sentences of philosophers and like the sentences of the *Tractatus* in being plain nonsense."[148]

Nach Diamond besteht die einzige Möglichkeit jemanden zu verstehen, der ‚ethische Aussagen' macht (was auch immer darunter zu verstehen sein soll), im gleichen Verfahren wie bei philosophischem Unsinn:

> „There is an understanding of the would-be engager in ethics as someone who has what looks to him as if it is a point of view from which he speaks, an understanding that imaginatively enters into seeing from that point of view (which it nevertheless takes to be illusory) and does not|simply restrict itself to the empirical psychology of ethical nonsense. As seen from that imaginative view, the sentences he utters can be said to be concerned with what has value, with the sense of the world; i.e., it is from such a point of view that they appear to be ethical. From the point of view of empirical psychology, the ethical disappears. There is simply a person who comes out with words, has feelings, tries to get others to behave in certain ways and behaves in certain ways himself. Nothing ethical there."[149]

Verstehen, was der andere meint, wenn er meint, eine ethische Aussage zu machen, setzt voraus, dass ich mich auf die vom anderen eingenommene Position einlasse, d.h. auf den Standpunkt oder Gesichtspunkt, von dem aus es ihm erscheint, dass es so etwas wie Werte und einen Sinn der Welt gäbe. Nur von diesem, notabene illusorischen Gesichtspunkt aus erscheinen die Äußerungen des anderen als ethische Sätze. Aus einer rein deskriptiven Perspektive auf den anderen (die Perspektive der empirischen Psychologie), die schlicht beschreibt, was er tut, wenn er (ethisch) spricht, erschließt sich die

---

Möglichkeit zwischen unterschiedlichen Arten ihrer Verwendung unterscheiden zu können. Allein die äußeren Umstände, der pragmatische und intentionale Kontext ihrer Äußerung entscheidet darüber, ob es sich um metaphysischen oder therapeutischen Unsinn handelt. Dass in der Pragmatik die entscheidende Unterscheidungsdimension für die Erhebung des Sinnes sprachlicher Äußerungen zu finden ist, ist unbestritten eine der zentralen Ansichten der *Philosophischen Untersuchungen* und überhaupt der späteren Arbeiten Wittgensteins. Umstritten ist, wie weit auch der *Tractatus* bereits von dieser Auffassung bestimmt ist. Die Mehrheit der Wittgenstein-Interpreten tendiert eher dazu, dem *Tractatus* eine Abbild-Theorie als die von ihm vertretene Auffassung von Sprache und Sinn zuzuschreiben, die im Spätwerk zugunsten einer Gebrauchstheorie aufgegeben wird. Diamond hält nicht nur diese Zuschreibungen für problematisch, da es ohnehin schwierig ist, Wittgenstein so zu verstehen, dass er für eine bestimmte sprach-philosophische Position ‚argumentiere', sondern sieht offenkundig auch im *Tractatus* die Auffassung, dass der ‚Sinn' sprachlicher Äußerungen wesentlich von ihren pragmatischen Kontexten und insbesondere von den Absichten des Subjekts bestimmt ist.

[148] Diamond (2000: 160).

[149] Diamond (2000: 160 f.).

von ihm behauptete ‚Ethizität' seiner Sätze allerdings nicht.[150] Nach Diamond finde sich folgendes Modell des Fremdverstehens im *Tractatus*:

> „when I ascribe a thought or belief to someone, I must use an intelligible sentence of a language I understand. And if I understand a person who utters nonsense, I enter imaginatively into the seeing of it as sense, I as it were become the person who thinks he thinks it. I treat that person's nonsense in imagination as if I took it to be an intelligible sentence of a language I understand, something I find in myself the possibility of meaning."[151]

Wie gesehen, ruht die Unterscheidung von metaphysischen und therapeutischen Unsinn-Sätzen auf der Unterscheidung unterschiedlicher pragmatischer Kontexte und der Intentionen ihrer Urheber. Nach Diamond unterscheiden sich ‚ethische Unsinn-Sätze' von den therapeutischen und den metaphysischen Unsinn-Sätzen durch die unterschiedliche Intention ihrer Autoren.

Ethische Unsinn-Sätze haben mit *metaphysischen Unsinn-Sätzen* gemeinsam, dass sie beide eine Perspektive auf die Welt einnehmen, aus der heraus sie scheinbar sinnvolle Sätze sind: „both ethical and philosophical nonsense reflect the attractiveness of the idea of a point of view on the world as a whole, whatever may happen in it."[152]

Allerdings zeitigt die (therapeutisch erfolgreiche) Lektüre des *Tractatus* nach Diamond unterschiedliche Effekte für ethischen Unsinn und metaphysischen Unsinn: „The attractiveness of philosophical sentences will disappear through the kind of self-understanding that the book aims to lead to in philosophers; the attractiveness of ethical sentences will not."[153]

Die Sprecherin von ethischem Unsinn, die sich durch die Therapie des *Tractatus* der Unsinnigkeit ihrer Rede bewusstgeworden ist, könnte allerdings gerade dies – so Diamonds Vorschlag – durch das ‚framing' ihrer Un-

---

[150] In welchem Sinne handelt es sich hier um ein „Verstehen des anderen" bzw. um ein Verstehen des anderen, insofern er (sit venia verbo) ‚ethisch spricht'? Wie Diamond in einer kurzen Anmerkung hinzufügt, kann nicht von einem Verstehen in einem eigentlichen Sinne gesprochen werden. Denn dieses „Verstehen" entre guillemets wird in unsinnigen Sätzen zum Ausdruck gebracht, wie den vorgebrachten Beispielen „du bildest dir ein, dass p", „du neigst dazu zu sagen, dass p" usw., die selbst unsinnig sind, wenn p unsinnig ist. Lässt sich aber die Person verstehen, die eine andere Person über diese imaginative Aktivität zu verstehen versucht? Diamond deutet an, dass dies möglich wäre, allerdings nur unter Einsatz von „further imaginative activity" (vgl. zum Ganzen Diamond 2000, 160 f.). Ließe sich derjenige, der einen anderen unter Zuhilfenahme solcher Vorstellungsaktivität zu verstehen versucht, aber besser verstehen? Ich glaube nicht. Die Möglichkeit des Verstehens im eigentlichen Sinne, also dergestalt, dass letztlich tatsächlich eine sinnvolle Aussage erreicht wird, bleibt ja von der Aussage ‚p' abhängig. Solange ‚p' unsinnig ist, bleiben auch alle, ich nenne sie einmal: Übersetzungsversuche von ‚p' unsinnig.

[151] Diamond (2000: 165).

[152] Diamond (2000: 161).

[153] Diamond (2000: 161).

sinn-Äußerungen kenntlich machen wie z.B. „I am inclined to say ‚The goodness of life does not depend on things going this way or that'"[154].

b. Der Tractatus *als Beispiel eines Vermeidens des Ethischen*

Nach Diamond vertritt nun aber der Wittgenstein des *Tractatus* entgegen dem, was der *Tractatus* selbst nahelegt, gerade *nicht* die Auffassung, dass ethische Sätze *notwendigerweise* unsinnig sind: Der *Tractatus* vertritt diese Position, Wittgenstein selber aber, so Diamond, führt mittels des *Tractatus* vor, wie ein Versuch ethische Sätze im Rahmen eines allgemeinen Modells von Sprache zu kategorisieren, das von der *Form* deskriptiver Sätze seinen Ausgangspunkt nimmt, zu einer bestimmten Auffassung von ethischen Sätzen als unsinnigen Sätzen führt.

Anders als die logischen Positivisten vertrete Wittgenstein im *Tractatus* aber nicht die Auffassung, dass Werte und Tatsachen strikt zu trennen sind. Denn für Wittgenstein sei nicht, wie für die logischen Positivisten, die rhetorische (erregen, emotional bewegen) oder pragmatische (auffordern, verbieten, wünschen) Funktion von Sätzen entscheidend, die im alltäglichen Sprachgebrauch als ethisch verstanden werden, sondern gerade die Zurückweisung jeder Position, die darauf abzielt, bestimmte Sätze *als ethische* zu klassifizieren. Ethische Sätze sind deshalb nicht als eine spezielle Subkategorie von unsinnigen Sätzen anzusehen, sondern als „non-category"[155], sie sind schlicht keine eigene Satzkategorie. Denn was ‚ethische Sätze' entscheidend charakterisiert, ist weder ihre Funktion noch ihre Form, sondern lediglich die „linguistic intention to ‚reach beyond the world'" im Sinne dessen, was überhaupt Gegenstand sinnvoller Prädikation sein kann. Freilich kann kein sinnvoller Satz diese Absicht erfüllen.[156]

Wittgensteins Bemerkungen zur Ethik seien deshalb gerade nicht dazu angetan, bestimmte Sätze aufgrund ihrer rhetorischen oder pragmatischen Funktion *als ethische* Sätze bestimmen zu können, was ja gerade die Aufgabe einer metaethischen Analyse der Sprache der Moral wäre: „What I am warning against is any idea that we should take Wittgenstein's remarks about ethics to constitute philosophical analysis of a kind of discourse"[157]. Die Beschränkungen und Bedingungen, die wir an die Sprache anlegen, etwa um festzulegen, was ‚moralische Urteile' von anderen Sätzen unterscheiden soll oder was überhaupt sinnvolle Aussagen sein können, bestimmen, wie wir uns

---

[154] Diamond (2000: 161). Diese Interpretation von ethischen Unsinn-Sätzen ist konsistent mit der Art und Weise, in der Wittgenstein in seinem 1930er *Vortrag über Ethik* [Wittgenstein (1989: 9–19)] spricht.

[155] Diamond (2000: 164).

[156] Vgl. Diamond (2000: 163).

[157] Diamond (2000: 164).

verhalten, worüber wir in welcher Weise sprechen, wen wir ausschließen usw. Gerade diese latente Tendenz unseres Denkens und Sprechens bewusst zu machen und zu hinterfragen, ist für Diamond eine grundlegende Aufgabe der Philosophie in ihrem Sinne, d.h. einer Philosophie, die sich nicht von einem metaphysischen Geist verführen lässt. Wittgensteins Überlegungen zur Ethik im *Tractatus* sollten nach Diamond deshalb eher verstanden werden „as remarks aimed at bringing about a kind of self-understanding through the reader's imaginative activity."[158]

Die sprach- und denkkritischen Grundfragen ethischen Denkens, wie es sich im Anschluss an Wittgenstein nahelegen müsste, lauten für Diamond deshalb: „How do our words, thoughts, descriptions, philosophical styles let us down or let others down? How do they, used at full stretch – and in what spirit or spirits – illuminate?"[159]. Dies gilt auch in Bezug auf die Frage, was denn Ethik oder Moral sein soll: Die Bedingungen, die wir zugrunde legen, verhindern uns zu sehen, was moralisches Denken ist und führen uns dazu, dumme oder unsensible oder verrückte moralische Argumente zu konstruieren.[160]

Diamond lehnt weite Teile philosophischer Ethik deshalb ab, weil sie aufgrund von an die Sprache angelegten Beschränkungen zu einer verengten Sicht von Ethik führen, etwa wenn Ethik auf bestimmte Qualitäten (gut/böse), Begriffe (Tugenden, Pflichten, Handlungen), Objekte (Werte, Normen, Güter) oder Satzformen (evaluative oder normative Urteile) beschränkt werde. Denn solche Beschränkungen setzen voraus, dass ein bestimmter Standpunkt eingenommen werden kann, von dem her diese ‚requirements' festgelegt werden können – ein Standpunkt, der eine Metaperspektive auf die Sprache einzunehmen vorgibt. Einen solchen Standpunkt einzunehmen ist, wenn auch nicht faktisch, so doch immerhin imaginativ mittels der Phantasie und Vorstellungskraft durchaus möglich. Aber damit bleibt dieser Standpunkt und alle von diesem oneroiden Standpunkt aus getroffenen Definitionen und Bestimmungen selbst Resultat kreativer Imagination. Die Verführung, der etwa die akademische Ethik notorisch zu unterliegen droht, besteht dann darin, diesen Standpunkt als eine stabile Aussichtsplattform für die „moral view" anzunehmen. Problematisch wird sie, weil diese Metaperspektive – der Metaethik genauso wie der Metaphysik – zu bestimmten Formen der Entpersonalisierung führt oder (per definitionem) führen muss.

Wittgensteins Intention im *Tractatus* ist nach Diamond nun genau darin zu sehen, diese Form des Denkens und Sprechens über Ethik zu unterlaufen,

---

[158] Diamond (2000: 164).
[159] Diamond (1983: 168).
[160] Vgl. Diamond (1991: 20).

indem die zugrunde liegende Unterscheidung eines Bereichs der Tatsachen von einem Bereich der Werte bzw. der sie in der Sprache jeweils repräsentierenden Tatsachen- und Wertaussagen als Resultat einer eben willkürlichen sprachlichen Konstruktion herausgestellt wird. Wittgenstein, so Diamond, gehe es nicht darum ein Verständnis von ‚ethischen Sätzen' zu finden, wonach diese mit einem bestimmten Aussagegehalt unterfüttert werden könnten. Sie findet sich mit ihrer Interpretation vielmehr in einer Reihe mit Iris Murdoch, derzufolge „Wittgenstein […] tells us that if we absolutely separate fact and value we can say nothing about the latter."[161] Denn die Unterscheidung selber laufe darauf hinaus, dass ‚ethische Sätze' letztlich gar nichts mehr aussagen würden: „making clear everything that can be said leaves the space for ethics clear, precisely in leaving for ethics nothing but silence: a silence not of recognition that what one wants to say cannot be said, but that there is nothing that one *wants to say*."[162]

Die begrenzte Totalität der Welt, die der *Tractatus* entwirft, als Integral aller Tatsachen, alles Sagbaren und aller Erfahrung trennt sie vollkommen von jeder Werterfahrung ab. So verstanden ist Wittgensteins *Tractatus* der therapeutische Versuch aufzuzeigen, dass die Reduktion der Wirklichkeit auf die objektive Welt der empirischen Tatsachen und der Ethik auf eine Form der empirischen Psychologie sich letztlich als Versuch erweist, der nur in der subjektiven Wahrnehmung sich erschließenden Dimension des Ethischen auszuweichen.[163]

3.1.5. Problematische Selbstbegrenzung

Wie deutlich geworden ist, sind Diamonds Vorbehalte gegenüber der Moralphilosophie in der analytischen Tradition darin zu sehen, dass diese mit einem zu „eng begrenzten begrifflichen Argumentarium" ausgestattet sei und sich in problematischer Weise auf die Frage beschränke, „wie sich das moralische Denken zur Welt verhält"[164]. Bei unserem Nachdenken über die Welt und das Verhältnis moralischer Begriffe zur Welt, wie es für Fragestellungen der *Metaethik* üblich ist, unterlaufe es uns regelmäßig, dass wir die jeweils implizit in Anspruch genommenen begrifflichen Grundunterscheidungen selber nicht im Blick haben, wodurch wir uns selber (oftmals unbewusst) auf bestimmte, aber bei Weitem nicht notwendige Vorstellungen festlegen. Diamond erhebt keinen Anspruch darauf eine vollständige Erklärung dafür ge-

[161] Murdoch (1992: 40).

[162] Diamond (2000: 162).

[163] Wittgensteins Unternehmen im *Tractatus* wäre dann durchaus in der Tradition der Kritik einer empirischen Psychologie als Grundlage der Ethik zu sehen, wie sie etwa in Kants transzendentaler Version vertreten wird. Dies sieht auch Diamond (2000: 169).

[164] Diamond (2012: 8).

ben zu können, warum die gegenwärtige Moralphilosophie auf einen in ihren Augen sehr eng begrenzten Fragekreis und ein sehr enges Intrumentarium verfügt, aber „eine Teilantwort müsste lauten, dass Bilder und Ideen unser Denken *durchdringen*, während unser philosophisches Modell des *Verhältnisses zwischen Begriffen und Welt* völlig ungeeignet ist, mit Formen des Verstehens zurechtzukommen, die von diesem Gedanken der Durchdringung geprägt sind. Das philosophische Modell leitet unsere Vorstellung davon, welche Arten von Fällen in Betracht gezogen werden müssen.“[165] Wie Eleonore Stump[166] sieht Diamond also gerade in der analytischen Moralphilosophie und Metaethik eine problematische Blindheit am Werk, die uns die Augen davor verschließt, dass die Mittel der Sprache, mit denen wir uns Klarheit über die Welt und unsere Existenz in dieser Welt zu verschaffen versuchen, selbst die Art und Weise mitbestimmen, in der wir über die Welt und unsere Existenz darin nachdenken. Ich sehe darin eine Variation des Gedankens, den Charles Taylor mit dem Begriff einer „desengagierten Vernunft“ formuliert hat: Einer Form von Denk- und Reflexionsvermögen, das sich seiner Einbettung und Verstrickung in das Denken des Gedachten und die Formung der Gedanken nicht bewusst ist, sondern eine Position der Übersichtlichkeit voraussetzt, mit der wir unser Denken und Sprechen selber übersehen, wie es Wittgenstein in der Bemerkung § 122 der *PU* im Blick hatte:

> „Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, dass wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Unübersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, dass wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens und Erfindens von *Zwischengliedern*. Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ‚Weltanschauung‘?)“

Das Zitat deutet eine Tendenz unseres Denkens – auch, aber nicht nur als Philosophinnen – an und sollte in Entsprechung zur Bemerkung Wittgensteins gelesen werden: „Ein philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus.‘“[167] Das Streben danach, diese Orientierungslosigkeit zu beheben, wird zum Streben danach, sich eine Übersicht zu verschaffen – im Begriff der ‚übersichtlichen Darstellung‘ kommt dies zum Ausdruck. Dieser Begriff muss dabei keineswegs explizit vor Augen stehen, etwa als regulatives Ideal oder bewusster Zielpunkt unseres Erkenntnisstrebens. Vielmehr bringt er zum Ausdruck, in welcher Art und Weise wir versuchen, uns in der Welt zu orientieren – nämlich indem wir Dinge und Ereignisse ordnen, ein-

---

[165] Diamond (2012: 8 f.) Vgl. dazu Wittgenstein, *PU* § 115: „Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es nur unerbittlich zu wiederholen.“

[166] Vgl. Stump (2010: 25).

[167] Wittgenstein, *PU* § 123.

teilen und unterscheiden und dann rekonstruktiv, über die genannten „Zwischenglieder“, wieder miteinander in Beziehung setzen. Darin ist an sich nichts falsch, das deshalb anders gemacht werden sollte. Das ist nicht der Punkt, auf den Wittgenstein und Diamond hinweisen. Wir tun es unweigerlich. Es ist die Art und Weise, in der wir uns in einer mit anderen sprachfähigen Lebewesen geteilten und deshalb sozialen Welt orientieren. Dass wir dabei faktisch immer nach Übersichtlichkeit streben, vermag leicht den Eindruck zu zu erwecken, dass es sich dabei um eine notwendige Dynamik und Tendenz handelte, weil sie der Sprache wesentlichinhärent ist, und wir uns ihr nicht entziehen könnten. Die Faktizität dieser geteilten, und im Prozess des Spracherwerbs mit angeeignetenn Praxis erweckt leicht den Eindruck der Notwendigkeit. Entsprechend verhält sich bei anderen (manchmal impliziten) Begriffen, die der Art und Weise, in der wir nach Verständigung streben inhärent sind.

Als ein Beispiel eines solchen Grundbegriffs nennt Diamond etwa den „Begriff von einer gemeinsamen und empirisch zugänglichen Welt der Tatsachen, in deren Rahmen moralische Meinungsverschiedenheiten von verschiedenen Urteilen und verschiedenen affektiven Reaktionen auf Elemente innerhalb der gemeinsamen Welt abhängen.“[168] Problematisch an dieser Vorstellung ist nach Diamond, „dass dies zwar *eine* Form des Weltverstehens ist, aber weder die einzige noch eine, die uns aufgezwungen wäre. Sie ist auch nicht ‚moralisch neutral‘.“[169] Vielmehr sei dieses Verständnis der „Faktizität der Welt“ mit Vorstellungen und Festlegungen darüber verbunden, „was es heißt ein moralischer Aktuer zu sein, und was es heißt, über die Beschaffenheit der Welt nachdenken zu wollen.“ Allerdings, und das ist der für Diamond wesentliche Punkt, sind *derartige* Vorstellungen nie die einzig möglichen und damit nicht notwendig: „Es gibt auch *andere* Auffassungen von diesen Dingen, und die Unterschiede, um die es geht, sind moralische Unterschiede.“[170]

Diamond ist deshalb in zahlreichen ihrer Aufsätze unablässig darum bemüht, in oftmals minutiösen Detailstudien die Vielfalt möglicher Wahrnehmungen des In-der-Welt-Seins und der Wahrnehmung herauszuarbeiten – im Gespräch mit einer Vielzahl von Philosophinnen und Philosophen, aber ebenso mit Schriftstellerinnen und Literaten. Diese Hinwendung zu individuell unterschiedlichen Welterfahrungen und das Herausstellen dieser Vielfalt hat in Diamonds Schaffen geradezu programmatischen Charakter – denn dadurch gelingt es ihr, ihre Kritik an den vereinheitlichenden Tendenzen der nach Allgemeinheit strebenden Fachphilosophie substantiell zu un-

---

[168] Diamond (2012: 9).
[169] Diamond (2012: 9).
[170] Diamond (2012: 9).

termauern, indem sie aufweist, dass die Möglichkeiten der Weltwahrnehmung, der Beziehungen zur Welt und der Arten und Weisen, diese Beziehungen zu artikulieren selbst in der Philosophie weit vielfältiger sind, als das Streben nach einer möglichst allgemeinen Perspektive jenseits der individuellen Konkretion einzugestehen bereit sein kann. In diesem phänomenologischen Zugang sowie im Verzicht darauf, selbst eine Perspektive zu empfehlen oder eine Position als letztlich gültige zu behaupten, stellt sich Diamond deutlich in die Tradition einer an Wittgenstein geschulten Art des Nachdenkens über die und in der Philosophie.

Diamond formuliert nun keine alternative Position – etwa einen metaphysischen Antirealismus als Gegenbild zum kritisierten metaphysischen Realismus. Ihr Anliegen ist vielmehr – und darin erweist sich ihr Ansatz als in bestem Sinne dem Erbe Wittgensteins verpflichtet – derlei (vermeintlich) zwingende Oppositionen wie eben diejenige zwischen einem metaphysischen (oder metaethischen) Realismus und einem metaphysischen (oder metaethischen) Anti-Realismus ebenso wie die Forderung zum Positionsbezug zu unterlaufen. So sind Diamonds Aufsätze und Arbeiten selbst als Versuche zu sehen, in diesem Sinne therapeutisch zu wirken und (vermeintlich) festgefahrene Denkblockaden oder Bilder vom Grund ihrer meist unbewusst in Anspruch genommenen Vorentscheidungen zu dekonstruieren. Sie ist in diesem Unternehmen einer Kritikerin verpflichtet, deren Erbe in der Moralphilosophie beinahe in Vergessenheit zu geraten drohte: Iris Murdoch.

So macht den auch Murdoch in ihrem frühen Aufsatz auf alternative Konzeptionen von Moralphilosophie aufmerksam, die sich nicht allein auf die Beurteilung von Handlungen und ihre Motive beschränken:

> „When we apprehend and assess other people we do not consider only their solutions to specifiable practical problems, we consider something more elusive which may be called their total vision of life, as shown in their mode of speech or silence, their choice of words, their assessments of others, their conception of their own lives, what they think attractive or praise-worthy, what they think funny: in short, the configurations of their thought which show continually in their reactions and conversation. These things, which may be overtly and comprehensibly displayed or inwardly elaborated and guessed at, constitute what, making different points in the two metaphors, one may call the texture of a man's being or the nature of his personal vision."[171]

Will man auf der anderen Seite aber für die Ethik oder das ethische Denken an einem irgendwie gehaltvollen Objektivitätsbegriff festhalten, der die Moral oder das moralische Leben nicht der reinen Beliebigkeit subjektiver Präferenzen anheimfallen lässt, muss mehr geleistet werden als der oben zitierte bloße Verweis auf den ‚Ort' der Ethik in der subjektiven Existenz. Stanley Cavells Überlegungen zum Skeptizismus werden einen geeigneten Pfad bereiten, um eine Vorstellung der für das ethische Denken zu unterstellenden Intersubjektivität der Sprache als Medium humaner Sozialität zu erlangen.

---

[171] Murdoch (1956: 39).

3.2. Die Diagnose Stanley Cavells

Einige die Einsichten Diamonds ergänzende Gedanken und eine ganz ähnlich gelagerte Diagnose in Bezug auf die Frage, wie es zu den Entfremdungserscheinungen in der Moralphilosophie kommt, bieten die Überlegungen von Stanley Cavell. Auch Cavell will die Frage beantworten, „warum die jüngere Moralphilosophie (in England und Amerika) sich so stark mit Fragen der Bedeutung moralischer Termini und dem logischen Status moralischer Urteile und Argumente beschäftigt hat“[172]. Der Entstehungskontext von Cavells *The Claim of Reason* ist durch die metaethische Blockade der Entgegensetzung von intuitionistischen Theorien in der kognitivistischen Tradition von Moore, Prichard und Ross mit nonkognitivistischen Positionen wie derjenigen der Logischen Empiristen Carnap, Ayer und Stevenson zu sehen. Inhaltlich standen also Fragen danach im Zentrum der Debatte, ob es so etwas gibt wie moralisches Wissen oder eine moralische Sprache. Cavell zufolge, wie im Folgenden herauszuarbeiten ist, entspringt das Unterfangen der Metaphysik dem Drang, unsere moralischen Überzeugungen und Auffassungen objektiv abzusichern und damit in ihrer logischen Notwendigkeit zu erweisen. Wie Cavell nahelegt, ist die Ethik allerdings nicht dazu verdammt, im unlösbaren Dilemma zwischen der Skylla faktisch willkürlicher Kontingenz der subjektiven Präferenzen und der Charybdis objektiv gesicherter Notwendigkeit ethischer Forderungen zu verharren. Eine Rekonstruktion von Cavells Wittgenstein-Lektüre wird dabei helfen können, diese Opposition als eine bloß scheinbare zu erkennen.

3.2.1. Eine Dialektik der Stimmen

Ganz analog wie für Diamond ist auch für Cavell „der Philosoph jemand, der versucht, eine Außenperspektive einzunehmen, sich über die Kontingenz und Willkürlichkeit der Sprache und der gewöhnlichen Praktiken zu erheben.“[173] Er tut dies in der Regel in seinem Bestreben, zu universellen Bestimmungen und allgemeinen Strukturen von Sein, Sprache und Welt zu gelangen. Nach Cavell entspringt dieses Streben, das Diamond als Verlangen des metaphysischen Geistes versteht, aus einem Impuls, der letztlich die treibende Kraft der Philosophie, zumindest in ihrer modernen, nach-cartesianischen Form ausmacht: Der Skeptizismus.[174] Für Cavell ist der Skeptizismus eine der beiden Stimmen, die in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* im wiederholten Widerstreit und Gespräch stehen; ihr Gesprächspartner ist die

[172] Cavell (1995: 409), er denkt dabei an die Tradition der analytischen Moralphilosophie.
[173] Sparti (1998: 220).
[174] Vgl. Hammer/Sparti (2002: 10).

Stimme des „Gewöhnlichen". Beide stehen in einem komplexen, dialektischen Verhältnis zueinander: „Cavell beschreibt den Konflikt der beiden Stimmen […] als unausweichlich, gerade weil der Drang, das Gewöhnliche zu transzendieren, nicht nur der Philosophie eigen ist, sondern ganz allgemein zur menschlichen Existenz gehört und damit nicht widerlegt werden kann."[175] Die beiden Stimmen sind allerdings nicht separaten Figuren zuzuordnen, sondern sind als gegenläufige Neigungen zu verstehen, die in jedem von uns angelegt sind. Die skeptische Stimme spielt dabei die Stimme der Versuchung, die nach Fundierung, Grundlegung, Rechtfertigung, allgemeiner Struktur oder apriorischen Bedingungen für die kontingenten menschlichen Praktiken verlangt. Ihr Widerpart ist die Stimme der Korrektur, die sich auf die gewöhnliche Sprache beruft, um der Versuchung nach metaphysischen Gedankengebilden zu widerstehen.

Von eminent ethischer Bedeutung sind diese Überlegungen Cavells und seine Interpretation Wittgensteins, wenn man sich vor Augen führt, dass gerade die Frage nach der Rolle der Sprache bzw. genauer: sprachlicher Bedeutung potenziell zur Verschließung vor der Dimension des Ethischen führen kann.

3.2.2. Die Suche nach einer epistemologischen Grundlegung der Ethik

Im Skeptizismus kommt nach Cavell eine Konstellation zum Ausdruck, die die Philosophie spätestens seit der Renaissance bestimmt, und die den Weg der Philosophie in erster Linie als *erkenntnistheoretische* Herausforderung ansieht, der es letztlich darum geht, einen radikalen Zweifel zu überwinden: Wie kann ich *wissen*, dass das, was ich (vermeintlich) wahrzunehmen meine – meine Mitmenschen, die Außenwelt usw. – nicht bloße Einbildungen sind, sondern tatsächlich existieren?

Wittgenstein und mit ihm Cavell weisen diese Fragen nicht als illegitim zurück – das wäre ein aussichtsloses Unterfangen[176] –, sondern gestehen dem skeptischen Impuls durchaus erkenntnisfördernde Kraft zu. Denn die Skepsis entspringt nach Cavell einer tief verwurzelten Erfahrung – der Erfahrung, von anderen Menschen getrennt zu sein. Und diese Trennung versucht der Skeptizismus zu überwinden: „Indem er mit einer Reihe von nicht-menschlichen, nicht-zeitlichen Bestimmungen in Berührung kommt, hofft der Philosoph das Problem zu lösen […], wie man vom ‚Ich' zum ‚Wir' gelangt – von

[175] Hammer/Sparti (2002: 13).

[176] Cavell (2002: 64): „Der direkte Versuch, den Skeptizismus zu besiegen, lässt uns glauben, wir hätten Argumente, wo wir in Wirklichkeit keine haben. Mehr noch, indem er gleichsam in allzu starker Umklammerung mit dem Skeptiker kämpft, übernimmt der Anti-Skeptiker die wichtigste Bedingung am Argument des Skeptikers, nämlich die, wonach das Problem des Wissens über das Fremdpsychische das Problem der Gewissheit ist."

Subjektivität zu Intersubjektivität und Objektivität."[177] Nur sucht der Skeptizismus auf dem falschen Weg nach einer Überbrückung oder Aufhebung dieser Trennung, nämlich über die Suche nach einer gesicherten *Wissens*grundlage; traditionellerweise über die Suche nach notwendigen Bedingungen, nach einem formal- oder transzendentallogischen Apriori. Gerade in dieser Erkenntnissuche nach dem abstrakt Allgemeinen verliert aber der so dem skeptischen Impuls verfallende Philosoph den Kontakt zum Gewöhnlichen und versperrt sich so vor der Dimension des existenziellen Eingebundenseins in intersubjektive oder soziale Kontexte. Der Grund dafür ist in einer Verwechslung von Perspektiven zu finden: Fragen des Wissens sind Fragen, die einer subjektunabhängigen Betrachtungsperspektive, einer Perspektive der dritten Person zuzuordnen sind. Praktische Fragen sind hingegen immer zurückgebunden an ein handelndes Subjekt, das sich selbst zum Handeln veranlasst oder herausgefordert sieht. Das ist die Perspektive der ersten Person, allenfalls im Verhältnis zu weiteren Subjekten in der zweiten Person (Intersubjektivität) oder zu dritten Personen oder Dingen in der Perspektive der Objektivität oder Gegenständlichkeit.

3.2.3. Das Phänomen des Schmerzes und der Irrtum des Skeptizismus

Exemplarisch wird dies am Phänomen des Schmerzes durchdekliniert. Für den Schmerzbegriff sind nach Cavell folgende drei Merkmale kennzeichnend: „(1) Es handelt sich um ein Phänomen, das dem [davon affizierten, MUB] Bewusstsein gänzlich transparent ist. (2) Es wird durch mehr oder weniger bestimmte Formen des Verhaltens ausgedrückt. (3) Es stellt sich dar als ein Fall, in dem die Unterscheidung zwischen Innen und Außen scheinbar leicht getroffen werden kann."[178] Diese Merkmale scheinen dem Skeptizismus zunächst entgegenzukommen. Denn in Frage steht, woher und wie ich wissen kann, dass der Andere Schmerzen hat, da mir seine Empfindungen und sein Innenleben ja nicht zugänglich sind: Unzweifelhaft ist mir mein Schmerz, sofern ich Schmerzen habe.

Die Frage ist also zunächst eine sprachphilosophische Frage danach, was denn die *Kriterien* dafür sind, von Schmerz zu sprechen. Diese Kriterien sind in der Sprachpraxis selbst inhärent und werden durch den Spracherwerb angeeignet. Der Skeptizismus weist aber zurecht auf eine Eigenschaft von Kriterien hin, wenn er markiert, dass ein durch Kriterien bestimmter Begriff von Schmerz keine notwendige, geschweige denn hinreichende Angabe darüber ist, ob denn tatsächlich Schmerzen vorliegen: Kriterien „setzen uns zwar in die Lage zu bestimmen, ob ein Verhalten Schmerz und nicht etwa Freude ausdrückt, aber sie können nicht unterscheiden, ob das fragliche Verhalten

---

[177] Hammer/Sparti (2002: 7).
[178] Cavell (2002: 71).

echten Schmerz oder nur die *Simulation* von Schmerz ausdrückt. Kriterien grenzen das Feld der Identität ab – sie sagen, *was* ein Gegenstand ist; sie schaffen aber keine Gewissheit über seine Existenz – *dass* der Gegenstand ist.“[179] Auch wenn der andere sich so verhält, wie man sich verhält, wenn man Schmerzen hat, ist es mir dennoch prinzipiell nicht möglich zu wissen, ob er erstens tatsächlich Schmerzen hat (die Frage der Faktizität) – er könnte mir etwas vorspielen zum Zweck der Täuschung oder auch der Unterhaltung wie etwa im Theater –, zweitens, welcher Art die Schmerzen sind, die er zu haben vorgibt, bzw. wie es sich für ihn anfühlt Schmerzen zu haben und ob das dieselbe Empfindung ist, die auch ich spüre, wenn ich Schmerzen habe.

Der Skeptizismus gelangt so zur Einsicht, dass das Wissen offensichtlich nicht die Grundlage unserer Existenz in der Welt ist, worin ihm nach Cavell zuzustimmen ist. Allerdings irrt der Skeptiker, wenn er dennoch daran festhält, dass unsere Existenz und unser Verhältnis zum anderen als eine Frage des Wissens konzeptualisiert werden muss und die Skepsis an der Existenz des Anderen und seiner Schmerzen erst dann legitimerweise aufgegeben werden sollte, wenn eine solide Wissengrundlage gefunden ist, die mir die Existenz seiner Schmerzen objektiv bestätigt. Wie Cavell bemerkt unterliegt der Skeptiker so der irregeleiteten Vorstellung, „unsere Kenntnis anderer verlange nach einer epistemischen Verbindung, nicht nach einer existenziellen oder sogar moralischen.“[180] Indem der Skeptiker versucht, seine Umwelt und seine Mitmenschen lediglich als Erkenntnisobjekte zu erfassen, ignoriert er ein wesentliches Merkmal menschlichen Seins in der Welt. Die Trennung zwischen zwei Menschen, die in „metaphysischer Endlichkeit“ wurzelt, kann er nur als „intellektuellen Mangel“ an Wissen auffassen. Gerade dadurch aber verschließt er sich der Möglichkeit der *Anteilnahme*, die ja konstitutiv zum Phänomen des Schmerzes gehört: In gewisser Hinsicht ließe sich nach Cavell nämlich sagen, „dass der Grund, weswegen ‚Ich weiß, du hast Schmerzen‘ kein Ausdruck von Gewissheit ist, der ist, dass es eine Reaktion auf dieses Zeigen ist; es ist ein Ausdruck von *Anteilnahme*.“[181] Denn zum Phänomen und zu den Sprachspielen des Schmerzes gehört konstitutiv die Dimension intersubjektiver Inanspruchnahme. Das Leiden eines Anderen konfrontiert mich mit einer *Forderung*: „Es reicht nicht, dass ich *weiß* […], dass du leidest – ich muss etwas tun oder offen legen […]. Kurz, ich muss es *anerkennen*, andernfalls weiß ich nicht, was (dein oder sein) ‚Haben von Schmerz‘ bedeutet.“[182] So unterscheidet sich unser Interesse an Schmerzen anderer von unserem Interesse an irgendwelchen anderen Dingen, die andere haben können: „Hat jemand Schmerzen, dann ist es von entscheidender

[179] Hammer/Sparti (2002: 18).
[180] Hammer/Sparti (2002: 19).
[181] Cavell (2002: 69).
[182] Cavell (2002: 70).

Wichtigkeit, *dass* er sie hat; die Natur dieser Wichtigkeit – dass er leidet, dass er Aufmerksamkeit braucht – macht es so wichtig, zu wissen, wo der Schmerz sitzt, wie stark er ist, was für ein Schmerz es ist“[183].

Die Anerkennung der Forderung, die der Schmerz des Anderen an mich richtet, gehört zum Phänomen des Schmerzes, zu den ‚Sprachspielen des Schmerzes‘. Dies gilt auch dann, wenn die Anteilnahme ausbleibt und die vom Schmerz des Anderen ausgehende Forderung unbeantwortet bleibt oder wenn der andere meine Anteilnahme bewusst ausnutzt, indem er mich täuscht. Das Ausbleiben einer anteilnehmenden Reaktion ist aber sicher nicht als Fall mangelnden Wissens zu verstehen. Vielmehr beschreibt ein derartiges Scheitern der Anerkennung gerade „eine Anwesenheit von etwas, eine Verwirrung, eine Indifferenz, eine Unempfindlichkeit, eine Erschöpfung, eine Kälte. Geistige Leere ist keine Lücke.“[184]

Ebenso gehört der zweite Fall, dass ich durch eine Vorspielung von Schmerzen getäuscht werde, auch zu den mit den Sprachspielen des Schmerzes verbundenen Möglichkeiten, die mit dem Leben in einer gemeinsamen Welt einhergehen: Der mögliche Verlust von Vertrauen in den Anderen, der meine Empathie wiederholt getäuscht hat, ist dann ein mögliches Ergebnis einer geistigen Leere, diesmal aber auf der anderen Seite der Interagierenden, vor der kein Wissen schützen kann. Soziale Praxis ist stets von doppelter Kontingenz bestimmt. Dies verunmöglicht nicht die Entstehung sozialer Ordnung: „Ein soziales System baut nicht darauf auf und ist auch nicht darauf angewiesen, dass diejenigen Systeme [d.h. in unserem Kontext die miteinander interagierenden Personen, MUB], die in doppelter Kontingenz stehen, sich wechselseitig durchschauen und prognostizieren können. Das soziale System ist gerade deshalb System, weil es keine basale Zustandsgewissheit und keine darauf aufbauenden Verhaltensvorhersagen gibt.“[185]

3.2.4. Die Ausweichstrategie des erkenntnistheoretischen Fundamentismus

Die Suche nach einer objektiv gesicherten Wissensgrundlage, auf der die wahrgenommene Distanz zwischen dem Anderen und mir überwunden wird, kann ironischerweise gerade dazu führen, dass ich der Inanspruchnahme durch die Forderung des Anderen, der ich nur *praktisch*, nicht *intellektuell* entsprechen kann, ausweiche. Ich erinnere an dieser Stelle an das in der Einleitung genannte Beispiel des Bettelbriefes, den die Philosophin zum Anlass nimmt, sich intellektuell darüber Rechenschaft abzulegen, was denn angesichts der Not anderer Menschen getan werden sollte. Es ist der offensichtliche Versuch, im Rekurs auf allgemeine Bestimmungen (in diesem Fall ob-

[183] Cavell (2002: 48).
[184] Cavell (2002: 70).
[185] Luhmann (1984: 157).

jektive Pflichten der Bürgerinnen und Bürger wohlhabender Nationen) die offenbar wahrgenommene Trennung zu überwinden, um den Kontakt mit der Welt wiederherzustellen. Wie die Ausführungen zu Cavells Auffassung des Skeptizismus nun nahelegen, handelt es sich bei diesem Beispiel um einen derartigen Fall, in dem die Philosophin dem metaphysischen Verlangen des Skeptizismus erlegen ist.

Das Grundmotiv dieser Diagnose findet sich bereits bei Kierkegaard: „Eben weil das abstrakte Denken vom Standpunkt der Ewigkeit her (sub specie aeternitatis) betrachtet, sieht es ab von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden"[186] sowie: „*Die* Skepsis ist immer die gefährlichste, die am wenigsten nach einer solchen aussieht; das aber, dass das reine Denken die positive Wahrheit für einen Existierenden sein sollte, ist Skepsis".[187] Das Wagnis des Gewöhnlichen, zu dem Wittgenstein uns nach Cavell auffordert, ist die Wirklichkeit des Existierenden, an der nach Kierkegaard auch der Denker der Abstraktion sein höchstes Interesse haben muss – denn auch als Abstrahierender ist er „ja ein Existierender"[188].

Der Weg vom ‚Ich' zum ‚Wir' – wenn wir die Ethik einmal in dieser Art bestimmen wollen – ist also keiner, der über die Abstraktion oder Imagination dessen verläuft, was ‚uns' vermeintlich verbindet oder gemeinsam ist, sondern er verläuft zunächst über das Innewerden des je eigenen subjektiven Involviertseins in praktische Kontexte. So ist es gemeint, wenn Kierkegaard im dritten Kapiteltitel des zweiten Abschnitts seiner *Unwissenschaftlichen Nachschrift* die „wirkliche Subjektivität" als die „Ethische" kennzeichnet: „Das reine Denken ist ein Phantom. Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch das Wissen ist der Mensch im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch existierende Subjektivität."[189] Wenn es ein Denkprojekt gibt, das der Wirklichkeit des Ethischen im Sinne des existenziellen Involviertseins gerecht werden kann, so ist es „die Aufgabe des subjektiven Denkers […], *sich selbst in Existenz zu verstehen*."[190] Gerade dies – darin sind sich Cavell und Kierkegaard und wohl auch Wittgenstein einig – ist aber gerade deshalb das schwierigste Unterfangen, weil es stets der allzumenschlichen Versuchung der skeptischen Abstraktion zu erliegen droht: Der Skeptizismus ist gerade der Ausdruck des Ungenügens am Gewöhnlichen und nichts „ist menschlicher als der Wunsch, sein Menschsein zu verleugnen."[191] Sowohl für Cavell wie für Kierkegaard[192] ist der Wunsch, sein eigenes

[186] Kierkegaard (*AUN2*: 1).
[187] Kierkegaard (*AUN2*: 10 f.).
[188] Kierkegaard (*AUN2*: 15).
[189] Kierkegaard (*AUN2*: 16).
[190] Kierkegaard (*AUN2*: 55).
[191] Sparti (1998: 222) und vgl. Cavell (1979: 109).
[192] „[M]itten in der Wichtigtuerei der Generation findet sich eine Verzweiflung darüber:

Menschsein zu überwinden, eines der dialektischen Momente der Existenz: Kierkegaard erkennt darin jene „Krankheit zum Tode", an der letztlich alle Menschen leiden, Cavell – mit Wittgenstein – den skeptischen Impuls, der in jedem von uns wohnt.

Um diesen Impuls zu überwinden – was nie ganz gelingen kann – bzw. im Zaum zu halten, ist das Bemühen um Klärung der skeptischen Frage auf der Ebene der objektiv(ierend)en Betrachtung gerade der gefährlichste Weg: „Es gibt nichts Gefährlicheres als wenn der Dieb sich für die Polizei ausgibt, nichts Gefährlicheres als wenn eine Radikal-Kur fehlschlägt und in das Interesse der Krankheit hinübertritt, nichts Gefährlicheres als wenn einer sich in etwas festgerannt hat und sagt: Jetzt werde ich eine verzweifelte äußerste Anstrengung machen um loszukommen, und sich dann mit dieser Fahrt noch fester festrennt."[193]

Diese Verirrung sei nach Kierkegaard der Hintergrund der beeindruckenden Geistesleistungen Hegels und der spekulativen Philosophie. Doch darin liegt nach Kierkegaard auch die ganze Tragik dieses Denkprogramms: „Es gibt sicherlich nichts Schrecklicheres als wenn das, welches das Erstaunen aller weckt als eine gigantische Arbeit dafür, die Krankheit zu überwinden – die Krankheit nährt: und Hegels ungeheure Anstrengung darum, die Voraussetzungen zu bewältigen, war gerade beeinflusst von dem Gedanken der Voraussetzungen als solchem, war eine quantitierende Vernichtung, statt einer qualitativen."[194]

Die „Arznei", die nicht die Krankheit selber nährt, sondern diese „Verwirrung des Denkens durch Selbstreflexion" heilen oder wenigstens im Ansatz kurieren kann, ist für Kierkegaard (und darin folgen ihm Wittgenstein wie Cavell) die Ethik – „und auf Ethik verstand sich Hegel gerade nicht."[195]

Eine alternative Sichtweise auf die Ethik eröffnet sich deshalb im Rekurs auf Kierkegaard, der mit seiner Kritik an Hegel sowie an jeder Form des objektivierenden Denkens darauf hingewiesen hat, dass der Ort des Ethischen in der Subjektivität im Sinne des je subjektiven Involviertseins zu bestimmen ist:

Die Ethik hat es – in diesem Sinne verstanden – nicht mit Gegenstandsfragen (der Objekterkenntnis) zu tun, sondern setzt mit einer bestimmten Form des Selbstverstehens in jeweils konkreten Situationen an, mit der auf sich selbst angewendeten Erkenntnis: tua (bzw. mea) res agitur. Von diesem wiedergewonnenen Standpunkt des subjektiv involvierten Einzelnen soll abschließend und in Vorbereitung des konstruktiven dritten Kapitels ein an

---

Mensch zu sein. Alles, alles will mit, welthistorisch will man sich in dem Totalen betören, keiner will ein einzelner existierender Mensch sein." Kierkegaard (*AUN2*: 59 f.).

[193] Kierkegaard (1997: 40).

[194] Kierkegaard (1997: 41).

[195] Kierkegaard (1997: 401.

Gadamers und Wittgensteins Zugang orientierter Begriff der Theorie als „teilnehmender Beobachtung“ vorbereitet werden: „Ist es *das* Unglück, dass unsere Zeit vergessen hat, was Innerlichkeit ist, so sollte man ja nicht für ‚Paragraphenfresser‘ schreiben, sondern es müssten existierende Individualitäten in ihrer Qual, wenn sich die Existenz für sie verwirrt, dargestellt werden, was etwas Anderes ist, als in der sicheren Ofenecke abzuleiern: de omnibus dubitandum.“[196]

4. Zusammenfassung und Überleitung

4.1. Fazit

Im letzten Kapitel wurde anhand der Darstellung der *Tractatus*-Interpretation von Cora Diamond deutlich, dass das Unterfangen der Metaethik als objektiver Begründung der Moral oder der Ethik kein neutrales Unterfangen sein kann, sondern jeweils normative Unterscheidungen in Anspruch nehmen muss, die das, was als Moral, moralische Sprache oder moralisches Urteil bestimmt werden soll, bereits präformieren. Bernard Williams’ vor nunmehr über 30 Jahren formulierte Diagnose, dass die „Unterscheidung zwischen Ethik und Metaethik […] einiges an Überzeugungskraft und Bedeutung eingebüßt“[197] habe, mag angesichts des seit da ungetrübten Fortlebens dieser terminologischen Unterscheidung und der damit bezeichneten akademischen Forschungsprogramme ernüchtern. Sie mag allerdings im Horizont dieser Studie als Formulierung eines erreichten Zwischenstandes gelten – insofern kann deshalb auch Williams’ Begründung zugestimmt werden, die mir zugleich den thematischen Einstieg in die nun folgenden Untersuchungen bieten soll.

Mit Williams sollte m.E. bislang deutlich geworden sein, dass das, was man für den Gegenstand des ethischen Denkens hält, selbst wiederum Einfluss darauf nehmen muss, welche Prüfverfahren hinsichtlich seiner Akzeptabilität oder inneren Kohärenz ihm angemessen sind; und die Durchführung solcher Verfahren muss wiederum Einfluss auf substantielle Ergebnisse ethischer Denkprozesse nehmen. Zu bestimmen, was ethisches Denken ist und wie es gestaltet werden sollte, sowie zu formulieren, was für methodische und substantielle Konsequenzen aus einer derartigen Bestimmung zu ziehen sind – das ist nach allgemeinem Verständnis Aufgabe einer ethischen Theorie.

In den vorausgehenden Kapiteln wurde bereits deutlich, dass bestimmte Weisen, in denen Ethik als Theorie der Moral praktiziert wird, Gefahr laufen können,

[196] Kierkegaard (*AUN1*: 259).
[197] Williams (1999: 107).

– entweder ihrem Gegenstand von vorneherein nicht gerecht zu werden (so Anscombe und MacIntyre),
– oder zu Formen der Entfremdung von ihrem Gegenstand und vom ethischen Denken zu führen (so Cavell und Diamond)

Die vorauslaufenden Ausführungen zur Kritik am Theorieparadigma in der Ethik und zu Diamonds fundamentalphilosophischen Überlegungen hat uns an entscheidende Weichenstellungen geführt, die ich folgend noch einmal zusammenfassen will, um schließlich zu skizzieren, in welcher Weise, die weiteren Überlegungen daran anschließen sollen.

4.2. Kontingente Kontextualität und Universalitätsanspruch

Die Rekonstruktion von Diamonds Wittgenstein- bzw. *Tractatus*-Lektüre hat uns darauf hingeführt, dass jede Konzeption von ‚Ethik' selbst Grundunterscheidungen voraussetzt oder in Anspruch nimmt, die sie letztlich der Alltagssprache entnimmt und die jeweils spezifischen Absichten dienen. Selbst wenn die Unterscheidung von moralischen bzw. ethischen Sätzen von nicht-ethischen Sätzen im ganz allgemeinen Sinne in analytischer Hinsicht oftmals sinnvoll oder hilfreich sein kann, für die Entwirrung von konfusen oder durcheinandergeratenen Argumentations- und Diskussionslagen, so bietet diese analytische Unterscheidung gleichwohl keine hinreichende Rechtfertigung für die konstruktive Inanspruchnahme dieser Unterscheidung etwa bei der Konzeption einer Ethik im Sinne einer ethischen Theorie oder einer Theorie der Moral. Damit ist nicht behauptet, dass es unmöglich wäre ethische Theorien zu konzipieren. Es ist lediglich darauf hingewiesen und explizit gemacht, dass jeder Versuch einer derartigen Konzeption letztlich Grundannahmen voraussetzen und in Anspruch nehmen muss, die auf (bewussten oder unbewussten) Entscheidungen über Beschränkungen von Sprache beruhen, die anzugeben versprechen, was als ethisches oder moralisches und was nicht als ethisches oder moralisches Problem zu gelten habe.

Es entspricht dem institutionellen Kontext der Universität, dass Ethik in der Form der sprachphilosophisch orientierten Metaethik im 20. Jahrhundert, angefangen im englischen Sprachraum (Sidgwick, Moore), dann aber durch die Verbreitung der analytischen Philosophie auch in weiten Teilen der übrigen akademischen Welt, mit einem spezifischen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftritt, der sich am Paradigma *naturwissenschaftlicher* Objektivität orientiert. Objektivität in der Ethik wird dabei verstanden im Hinblick auf die Haltung der Forschenden im Sinne von Neutralität bzw. normativer Nicht-Positionalität der Beschreibungsperspektive sowie in Bezug auf die Geltungsdimension als Anforderungskriterium normativer Urteile, die nur dann einen Anspruch auf Geltung erheben können, wenn ihre Forderung unabhängig ist von der subjektiven Einstellung (Interessen, Präferenzen, Meinungen) einzelner oder partikularer Kollektive (Konsens, Konvention).

Während Objektivität im ersten Sinne von positioneller Neutralität (bzw. A-Positionalität) nach den Überlegungen, wie sie in Diskussion mit Cavell und Diamond entwickelt wurden, nicht mehr als methodologisches Modell überzeugen kann, stellt sich Objektivität im zweiten Sinne der perspektivischen Unabhängigkeit weiterhin als eine besondere Herausforderung für die Konzeption von Ethik dar. Denn sie kann sich bereits auf die alltägliche Intuition berufen, dass ein Urteil oder eine Regel nur dann – in einem noch unspezifischen Sinne – als moralisch angenommen werden mag, wenn sie weder von individuellen Präferenzen noch von kontingenten Gruppenkonsensen oder Konventionen abhängt bzw. abgeleitet ist. Hier ist, wie Kant und alle in seiner Tradition stehenden Denkversuche betonen, die grundlegende Schwäche einer Orientierung am Prinzip der sogenannten Goldenen Regel zu finden, weil ihr Imperativ – sowohl in ihrer positiven als auch in ihrer negativen Formulierung – jeweils konstitutiv an die Präferenzen und Interessen der jeweils angesprochenen Subjekte gebunden bleibt. Ob das, was ich an mir (nicht) getan haben will, aber tatsächlich in jedem Fall auch das ist, was andere (nicht) an sich getan haben wollen, ist aber nicht nur in jedem Fall notorisch strittig, sondern ist selbst im Fall des Konsenses noch einmal zu hinterfragen, weil der faktische Konsens alleine keine hinreichende Bedingung dafür ist, dass tatsächlich Gutes getan und Böses vermieden wird. Alle Versuche, ein Kernprinzip oder eine Gruppe von zentralen Prinzipien anzugeben, die als Kriterien für moralische Urteile Orientierung bieten sollen, sind als Versuche zu verstehen, dieser basalen Intuition Rechnung zu tragen und so die gesuchte oder geforderte Objektivität zu operationalisieren.

Im Folgenden soll nun aufgrund der ersten Einsicht, dass das Streben nach Objektivität im Sinne der Neutralität oder Nicht-Positionalität von Ethik keine reale Aussicht auf Erfolg haben kann, dergestalt Rechnung getragen werden, dass nun dezidiert kontextuelle Ansätze ethischen Denkens untersucht werden, um zu einer alternativen Konzeption ethischen Denkens zu gelangen. Die grundlegende Herausforderung wird freilich darin zu finden sein, inwiefern diese kontextuellen Ansätze der Forderung nach Objektivität im Sinne der Kontextunabhängigkeit Rechnung tragen können.

Man könnte nach den bisherigen Ausführungen zu Diamond und Cavell und den Andeutungen zu den modernitätskritischen Denkern Kierkegaard und Wittgenstein leicht dem Eindruck verfallen, dass wir uns nun damit zufriedengeben wollen, dass Ethik im Sinne eines genuin philosophischen Unterfangens unmöglich und auch völlig unnötig ist. Jede Ethik fiele ja selbst immer unter den Verdacht, bestimmte Annahmen zu treffen, bestimmte Lebensformen – selbst wenn nicht bewusst intendiert – zu bevorzugen und damit letztlich immer Partei zu sein. Das Ergebnis dieser Untersuchung würde dann mit den Grundannahmen der Postmoderne konvergieren und aus der Erkenntnis, dass es so etwas wie einen universalen Moralcode nicht gibt, die Konsequenz ziehen, dass lediglich partikulare und kontextuell beschränkte

Sinnkonstellationen erhellt werden können und sollen. Wenngleich ich die Grundeinsichten dieser ‚Postmodernen' gar nicht in Abrede stellen will, meine ich dennoch weitergehen und das Unterfangen einer philosophischen Ethik mit mehr Gestalt und Substanz anreichern zu können.

In der hermeneutischen Denktradition, wie sie insbesondere von Gadamers philosophischer Hermeneutik entfaltet wurde, scheint mir die Möglichkeit zu finden zu sein, Ethik weder bloß als Aneinanderreihung von kontingenten Bestimmungen (wie die Postmoderne nahelegt), noch in der letztlich ungeschützten Annahme angeblicher formaler oder transzendentaler Notwendigkeiten (wie die akademische Philosophie in ihrer Mehrheit meint) entfalten zu müssen, sondern einen Weg zu finden, der der kontingenten Kontextgebundenheit ebenso Rechnung trägt wie dem Bestreben nach Kategorizität der moralischen Forderung im Sinne einer unbedingten, überindividuellen Verbindlichkeit.

E. Auf dem Weg zu einer hermeneutischen Ethik

Nimmt man die bisherigen Überlegungen zur Möglichkeit von Ethik im Anschluss an Wittgenstein ernst, so lässt sich als vorsichtiges Zwischenergebnis festhalten: Wenn die Begründung der Ethik nicht aus den Mitteln der ‚reinen Vernunft' erfolgen kann, so vielleicht über die Beschreibung faktischer Lebensformen. Ein im Anschluss an Wittgenstein entfalteter Zugang ethischen Denkens hat die Aufgabe, das explizit zu machen, was in faktisch gelebter Praxis verborgen vorliegt.[1] Dieser Zugang setzt, wie ich behaupte, einen bestimmten Begriff von Vernunft als *verstehender* oder eben *hermeneutischer* Vernunft voraus. Das Ziel des folgenden Kapitels besteht deshalb in der Wiedergewinnung eines Begriffs von *praktischer Vernunft* als eines ‚eingebetteten Vermögens'. Diese Wiedergewinnung erfolgt in der Rezeption zweier Autoren: Hans-Georg Gadamer und John McDowell, die je aus unterschiedlichen Traditionen und Blickwinkeln genau dieses Projekt verfolgten. Nicht die Begründung von Normativität und ihre Applikation auf Fälle, sondern die *Entdeckung* und *Artikulation* der normativen Dimension unserer alltäglichen Lebenspraxis ist die Art und Weise, in der sich eine so geartete hermeneutische Ethik vollzieht. Dies führt zu einer grundlegend anderen Prozessarchitektur, als sie in der Aufgabenteilung von Metaethik (Aufklärung des Gegenstandsbereichs der Ethik), normativer Ethik (theoretische Begründung von Moral, moralischer Prinzipien und Urteile) und angewandter Ethik (Anwendung der moralischen Prinzipien in konkreten Praxiskontexten mit je spezifischen technischen und pragmatischen Herausforderungen) vorliegt – nämlich viel grundlegender zu fragen, warum überhaupt bestimmte Fragen in einer bestimmten Art und Weise konzipiert werden.

Bei Gadamer erfolgt die Wiedergewinnung der Hermeneutik in *Wahrheit und Methode* anhand der aristotelischen Phronesis. Daran anschließend zeigt McDowell m.E. überzeugend, dass die Phronesis als Form einer bestimmten Sensitivität zu verstehen ist und deshalb genau das leistet, was hier als ‚hermeneutische Vernunft' verstanden wird. Die Entfaltung dessen, was unter der

---

[1] Dass es sich dabei nicht um eine ausschließende Wahl handeln muss (entweder Kant oder Wittgenstein), sondern vielmehr in der Verbindung der beiden Zugänge eine vielversprechende Option liegt, hat insbesondere Schleiermacher der hermeneutischen Ethik mit auf den Weg gegeben, in dem er sowohl eine philosophische Ethik als auch eine christliche Sitte zu entwerfen suchte.

Ägide der praktischen Vernunft als ‚praktisches Wissen' oder ‚praktische Erkenntnis' zu verstehen ist, wird zu einem anderen Verständnis von moralischer Erkenntnis jenseits der etablierten, aber irreführenden Opposition von ethischem Kognitivismus und Nonkognitivismus führen.

Es legt sich dann sogleich der kritische Einwand nahe, dass bei einem so konzipierten rein deskriptiven Unterfangen die Möglichkeit der Kritik auszufallen droht: Verkommt eine solche Ethik nicht zu einer reinen Anerkennung des Faktischen oder trägt sogar selber noch zur Perpetuierung etablierter Gewaltstrukturen bei? Wie ist es möglich Pathologien des Sozialen zu entdecken? Ob die Antworten von Gadamer und McDowell auf diese Einwände überzeugen, wird hier zu untersuchen sein.

1. Gadamers Wiedergewinnung der hermeneutischen Vernunft

1.1. Einleitende Bemerkungen zur Bedeutung Gadamers

Ich möchte hier zwei Gedanken vorauszuschicken, um die Rolle der folgenden Ausführungen im Kontext dieser Studie zu erhellen: Erstens ist daran zu erinnern, dass Gadamers Auffassung von Hermeneutik nicht auf eine Theorie der Interpretation oder der Auslegung von Texten oder Kunstwerken zu reduzieren ist. Nach Gadamer ist „Hermeneutik […] Philosophie, und als Philosophie praktische Philosophie"[2]. Schon Schleiermacher, als Begründer der modernen Hermeneutik als Methodenlehre der Geisteswissenschaften, habe sich darauf berufen, „dass die Kunst des Verstehens nicht nur Texten gegenüber erforderlich sei, sondern auch im Umgang mit Menschen. So ist Hermeneutik mehr als nur eine Methode der Wissenschaften […]. Sie meint vor allem eine natürliche Fähigkeit des Menschen."[3] Vor diesem Hintergrund ist deshalb zweitens zu sehen, dass Gadamers Überlegungen zur Begründung einer hermeneutischen Philosophie und zur wissenschaftssystematischen Verortung der Geisteswissenschaften eminent praktische bzw. ethische Implikationen haben, auch wenn diese nicht sogleich auf der Hand liegen sollten. Deutlich wird dies, wie im Folgenden nachzuzeichnen ist, an der zentralen Bedeutung, die den Schriften des Aristoteles und insbesondere der *Nikomachischen Ethik* für das Werk Gadamers im Gesamten wie an entscheidenden Schlüsselstellen zukommt; und zwar sowohl für die Grundlagenarbeiten zur Wiedergewinnung eines angemessenen Verständnisses von Kultur- oder Geisteswissenschaften in seiner *philosophischen Hermeneutik*[4]

[2] Gadamer (1976: 108).
[3] Gadamer (1978: 301).
[4] Gadamer (1960).

als auch für die eigentlichen Beiträge zur praktischen Philosophie[5]: „Das aristotelische Programm einer praktischen Wissenschaft scheint mir das einzige wissenschaftstheoretische Vorbild darzustellen, nach dem die ‚verstehenden' Wissenschaften gedacht werden können."[6]

Die in wissenschaftstheoretischer Hinsicht grundlegende Bedeutung und hermeneutische Aktualität von Aristoteles entdeckt Gadamer in dessen Begriff der Phronesis als Vermögen der sittlichen Vernunft, das schon formal genau das zu leisten vermag, was das Wesen der Hermeneutik nach Gadamer in ihren Strukturmomenten ausmacht: „Wenn das hermeneutische Problem seine eigentliche Spitze [Pointe!] darin hat, dass die Überlieferung als dieselbe dennoch je anders verstanden werden muss, so handelt es sich darin – logisch gesehen – um das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen. Verstehen ist dann ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation. Damit gewinnt die *aristotelische Ethik* für uns eine besondere Bedeutung"[7].

Wenn Gadamer in dieser Studie als Ausgangspunkt für die Wiedergewinnung eines Begriffes von *praktischer Vernunft* als *hermeneutischer Vernunft* hinhalten soll, so kann dies nicht ohne eine Explikation der systematischen Verbindung von der eigentlich an der Auslegung und am Verstehen interessierten philosophischen Hermeneutik und der eigentlich ethischen oder praktisch-philosophischen Überlegungen Gadamers erfolgen. Die Darstellung erfolgt nun so, dass zunächst der Problemhorizont umrissen wird (1.2.– 1.8.), auf den *Wahrheit und Methode* eine Antwort liefern soll, und dann die eigentlichen Überlegungen Gadamers zur Möglichkeit einer philosophischen Ethik vor diesem Hintergrund rekapituliert werden (2.).

1.2. Die Herausforderung des naturwissenschaftlichen Paradigmas

In Gadamers Auffassung ist die entscheidende Herausforderung für die Geisteswissenschaften mit der Etablierung der Naturwissenschaften als Leitparadigma des Wissenschaftsbegriffs gegeben: „Die logische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften[8], die im 19. Jahrhundert ihre tatsächliche

[5] *Wahrheit und Methode* ist in diesem Sinne nicht als Rückkehr, sondern als Fortführung und systematische Entfaltung von Gadamers ethischen Interessen zu sehen, wie sie bereits in seinen früheren Jahren z.B. in der Habilitationsschrift über „Platos dialektische Ethik" von 1931 oder im Festschrift-Aufsatz „Praktisches Wissen" von 1930 zu finden sind.

[6] Gadamer (1975: 499).

[7] Gadamer (1960: 317).

[8] Gadamer weist darauf hin, dass der Begriff ‚Geisteswissenschaft' sich im deutschen Sprachraum durch die Übersetzung von Mills Logik durch Schiel etablierte, der den Titel des sechsten Buches von John Stuart Mills „A System of Logic, Ratiocinative and Induc-

Ausbildung begleitet, ist ganz von dem Vorbild der Naturwissenschaft beherrscht. […] Die Geisteswissenschaften verstehen sich so sichtbar aus der Analogie zu den Naturwissenschaften, dass der idealistische Nachklang, der im Begriff des Geistes und der Wissenschaft des Geistes gelegen ist, darüber zurücktritt."[9] Exemplarisch dafür stehen Gadamer zufolge Helmholtz und der ganze Neukantianismus: „Sie folgen Kant, indem sie den Begriff der Wissenschaft und der Erkenntnis am Vorbild der Naturwissenschaften orientieren und die auszeichnende | Besonderheit der Geisteswissenschaften im künstlerischen Moment (künstlerisches Gefühl, künstlerische Induktion) suchen."[10] Da diese radikale Subjektivierung der ästhetischen Erfahrung „jede andere theoretische Erkenntnis als die der Naturwissenschaft diskreditierte, hat sie die Selbstbestimmung der Geisteswissenschaften in die Anlehnung an die Methodenlehre der Naturwissenschaften gedrängt."[11]

Die irreführende Vorstellung von Wissenschaftlichkeit, an dem sich die Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert orientieren, sieht Gadamer folgerichtig in einem Missverständnis von Objektivität im Bereich der Kultur gegründet. Paradigmatisch komme dies bereits bei Mill und zum Ausdruck, wenn sie annehmen, auch „in der Moralwissenschaft [den *moral sciences*] komme es darauf an, Gleichförmigkeiten, Regelhaftigkeiten, Gesetzmäßigkeiten, zu erkennen, die die einzelnen Erscheinungen und Abläufe voraussagbar machten."[12]

Für Gadamer hingegen ist unzweifelhaft, „dass man das Wesen der Geisteswissenschaften nicht richtig erfasst hat, wenn man sie an dem Maßstab fortschreitender Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten misst. Die Erfahrung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt lässt sich nicht mit dem induktiven Verfahren der Naturwissenschaften zur Wissenschaft erheben."[13] Während die objektivierenden Verfahren im Bereich der Naturerkenntnis freilich gerade für den Erfolg der Naturwissenschaften ausschlaggebend sind, erweist sich eine Übertragung dieser Verfahren auf historische und kulturelle Gegenstände als eine Form der Objektivierung und Überfremdung, die es zu überwinden gilt: „Die Überfremdung mit den objektivierenden Methoden der modernen Wissenschaft […] erschien uns als die Folge einer falschen Vergegenständlichung."[14]

---

tive" von 1843 („On the Logic of the Moral Sciences") mit „Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften" übersetzte, vgl. Gadamer (1960: 9).

[9] Gadamer (1960: 9).

[10] Gadamer (1960: 13 f.).

[11] Gadamer (1960: 47).

[12] Gadamer (1960: 9).

[13] Gadamer (1960: 10).

[14] Gadamer (1960: 319).

1.3. Das Eigenrecht geisteswissenschaftlichen Verstehens

Gadamers Projekt in *Wahrheit und Methode* ist deshalb ein Unternehmen der Wiedergewinnung: Es zielt darauf ab, im Horizont einer durch die Erkenntnisse der Naturwissenschaften und der auf mathematisch-naturwissenschaftlichen Methoden beruhenden Erfolgen der Ingenieurskunst und der Technologie geprägten Auffassung von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit einen autonomen Begriff von Geisteswissenschaft wiederzugewinnen, der weder parasitär auf dem naturwissenschaftlichen Leitparadigma aufruht noch von diesem abhängig ist, sondern dessen Eigenrecht in einem genuinen Zugang zu menschlichen Kulturleistungen, zu Fragen der Sitte, zum Recht usw. gründet.

Denn das kultur- oder geisteswissenschaftliche Verstehen in Gadamers Verständnis hat es mit Sinnhaftem zu, das nicht unabhängig von denjenigen Deutungen beschrieben und verstanden werden kann, die in die Bedeutung dieser Gegenstände eingegangen ist und ihren Sinn ausmachen für diejenigen, die in diese Gegenstände involviert und von ihnen betroffen sind: mit Texten und Zeichen, aber auch mit weiteren kulturellen Artefakten, sozialen Praktiken und Institutionen, mit der Geschichte im weitesten Sinne, bzw. in einer idealistischen Terminologie ausgedrückt, den Manifestationsformen des menschlichen Geistes. Die rein deskriptive Beschreibung etwa einer sozialen Institution oder Praxis, die die Sinnzuschreibungen und Deutungen der Praxis derjenigen, die an dieser Praxis teilnehmen, nicht in ihrem Eigenrecht ernst nimmt und in die sekundäre Deutung der Praxis mit einbezieht, vermag dem Phänomen nicht gerecht zu werden und verbleibt in einer rein äußerlichen Perspektive. Richtig verstandene Geisteswissenschaft lässt sich auf die Sinndimension ihres Gegenstandes ein, die diesem aus seiner Einbettung in eine kommunikative Praxis zukommt. Zwischen Gegenstand und Beschreibung besteht eine interaktive Beziehung, die sich einer rein objektivistischen Beschreibung aus einer Außenperspektive nicht erschließt. Freilich ist auch die sekundäre Deutung ein die Bedeutung dieses Gegenstandes wiederum mitkonstituierendes Sinnmoment wie die kommunikative Interaktionsbeziehung zwischen Kunst und Kunstkritik, aber auch etwa zwischen ökonomischen Mechanismen und ökonomischen Theorien (z.B. Inflationstheorie!) anschaulich zeigt. Dies drückt Gadamer durch den Gedanken der Zugehörigkeit des Interpreten zum Interpretandum aus. So ist in jedem Verstehen die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Feld von Sinn immer schon vorausgesetzt und in Anspruch genommen: „Wer etwas verstehen will, bringt immer schon etwas mit, das vorgreiflich mit dem verbindet, was er verstehen will, ein tragendes Einverständnis.“[15] Im Prozess der Sinnbildung rücken

[15] Gadamer (1978: 317).

beide, Interpretin und Interpretandum, in eine geteilte Geschichte ein, was Gadamer im Begriff der Wirkungsgeschichte, dem Zentralbegriff von *Wahrheit und Methode*, zum Ausdruck bringt: „Wir gehören der Geschichte und der Wirkungsgeschichte an, aber es ist auch die Geschichte, die uns gehört, sofern sie stets von der Gegenwart und ihren Wachsamkeitsmöglichkeiten aus gelesen, verstanden und angeeignet wird. Es ist diese Vermittlung von Gegenwart und Vergangenheit, die für das geschichtliche Bewusstsein charakteristisch ist und die es anzuerkennen gilt."[16]

Im Begriff der Wirkungsgeschichte gelingt Gadamer die Überwindung des objektivierenden Zugangs und damit auch „die Überwindung der erkenntnistheoretischen und instrumentalen Fragestellung in der Hermeneutik. Denn die Wirkung der Wirkungsgeschichte benennt ein Fortwirken der Geschichte über das Bewusstsein hinaus, das wir von ihr haben können."[17] Die Art und Weise, in der der historische, soziale, ökonomische und allgemein kulturelle Kontext, in den wir jeweils eingebettet sind, unsere Wahrnehmungsmöglichkeiten und Handlungsoptionen bestimmt, ist uns nie vollkommen transparent.

Verstehen von etwas ist keine bloße Subjekt-Objekt-Relation, bei der das Gelingen oder der Erfolg lediglich von der Verfügbarkeit oder der Herstellung geeigneter Mess- oder Erfassungsinstrumente abhängt. Verstehen zeichnet sich vielmehr durch eine charakteristische Zirkelstruktur aus, bei dem das Verstehen *von etwas als etwas* immer reflexiv zurückwirkt auf das eigene Selbstverstehen:

„Man befindet sich immer schon in einer wirkungsgeschichtlich bestimmten Situation. In dem Begriff der Situation ist festgehalten, dass man sich bei aller Reflexion nicht in ein Außenverhältnis zu ihr setzen kann. Das heißt nun freilich nicht, dass es nicht die Aufgabe des Geisteswissenschaftlers wäre, nach Kräften ein Bewusstsein der Situation auszubilden, in der er sich gegenüber der Überlieferung, die er zu verstehen sucht, befindet. Ganz im Gegenteil! In jeder echten Forschungsbemühung ist gefordert, dass man ein Bewusstsein der hermeneutischen Situation ausarbeitet. Nur so lässt sich aufklären, was unserem Interesse zugrunde liegt und unsere Fragestellungen trägt."[18]

Die im Verstehensprozess in Anschlag gebrachten Kategorien, die aus dem jemeinigen Verstehenshorizont überhaupt erst die Möglichkeit von Verstehen bieten, müssen sich jeweils an den Kategorien des Gegenstandshorizontes als adäquat erweisen und durchlaufen dabei unweigerlich selbst eine diese Kategorien und den Herkunftshorizont relativierenden und unter Umständen korrigierenden Prozess: Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein „vermag in einer historischen Erscheinung – in einem Bild, einem Text, einem politischen oder sozialen Geschehen – […] das Andere des Eigenen zu sehen,

[16] Grondin (2000: 157).
[17] Grondin (2000: 145).
[18] Dutt (1995: 22).

in dem es sich selbst besser begreifen lernt."[19] Verstehensvorgänge sind damit unweigerlich reflexive Vorgänge, in denen die Interpretin, sofern sie sich auf ihr Interpretandum mitsamt seiner Herkunftssituation und Überlieferungsgeschichte einlässt, sich selbst in anderer Weise verstehen lernt. Gadamer bringt dieses Moment des Verstehensprozesses, in dem das verstehende Individuum sich selbst in anderer, vielleicht neuer Weise verstehen lernt, durch den ein wenig missverständlichen Ausdruck der ‚Anwendung' zum Ausdruck.

1.4. Das Moment der ‚Anwendung' im Vollzug des Verstehens

Sowohl in der Herleitung als auch im systematischen Gesamtzusammenhang von Gadamers Konzeption einer hermeneutischen Wissenschaft kommt dem Problem der Anwendung eine Schlüsselrolle zu. Gadamer geht es dabei im Wesentlichen darum, eine verlorene Evidenz wiederzuentdecken, nämlich die, dass Verstehen immer ein Anwendungsmoment enthält.[20] Nach Gadamer ist die besondere Herausforderung für ein angemessenes Modell *philosophischer* Hermeneutik durch die Wiedergewinnung der Dimension der ‚Anwendung' bestimmt. Ja, bei der Frage der ‚Anwendung' als Moment des Verstehens geht es um nichts weniger als das „hermeneutische Grundproblem"[21]. Denn „Verstehen ist immer schon Anwenden."[22]

Es handelt sich dabei darum, ein Moment im Begriff der Hermeneutik wieder deutlich zu Tage treten zu lassen, der in der Geschichte dieses Begriffes und der mit ihm gemeinten Sache verloren ging. In Gadamers Narrativ fällt der Verlust der Anwendungsdimension im Begriff der Hermeneutik mit der Epoche der Romantik zusammen und kennzeichnet seither die moderne Hermeneutik seit Schleiermacher. Vor Schleiermacher war die Anwendung nach Gadamer noch Bestandteil der Hermeneutik im Sinne der Auslegung, da Auslegung – juristisch oder theologisch – noch auf einen bestimmten Kontext anzuwenden war. Die Romantik habe mit der sachlich richtigen Hervorhebung der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Verstehen und Auslegen (intelligere und explicare) zugleich das in der vorromantischen Tradition noch präsente Moment der Anwendung (applicatio) „aus dem Zusammenhang der Hermeneutik herausgedrängt"[23]. Und im „geschichtlichen Bewusstsein der nachromantischen Wissenschaftslehre" kam das Moment der *applicatio* in der Auslegung schließlich ganz zum Verschwinden.[24]

[19] Dutt (1995: 23).
[20] Vgl. Grondin (2000: 161).
[21] Vgl. die Überschrift des 2. Kapitels von Teil II: „Die Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems".
[22] Gadamer (1960: 314).
[23] Gadamer (1960: 313).
[24] Vgl. Gadamer (1960: 312).

Zur Wiedergewinnung des Anwendungsbegriffs im Verstehensvollzug der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik dient Gadamer das Modell der theologischen und juristischen Hermeneutik.[25] Für unseren Zusammenhang aufschlussreich ist die Verbindung des Anwendungsbegriffs mit der juristischen Hermeneutik und der aristotelischen Ethik.[26]

1.5. ‚Anwendung' und Ethik

Über dieses wissenschaftsstrategische Interesse hinaus – und das ist der Grund, warum sie in dieser Studie noch einmal vergegenwärtigt werden soll – kommt dem Begriff der Anwendung für die Konzeption von Ethik (in einem sehr allgemeinen Sinne) grundlegende Bedeutung zu. Wie gesehen, vollzieht sich die Ethik nach verbreiteter Auffassung analog zur Rechtsprechung:

So antwortet Urs Thurnherr auf die Frage, wie angewandte Ethiken zu entwerfen seien:

> „Die Aufgabe der angewandten Ethik besteht also darin, normative Prinzipien und Regeln auf problematische Falltypen oder Einzelfälle anzuwenden, um diese moralisch zu beurteilen bzw. die entsprechenden Handlungsräume moralisch zu gestalten."[27]

Bei Thurnherr meint Anwendung also effektiv die Applikation von moralischen Regeln oder Prinzipien auf bestimmte Fälle. Und völlig identisch ist auch das Verständnis von ‚Anwendung' im Praxis-Handbuch von Markus Huppenbauer und Barbara Bleisch: Die Moraltheorien fungieren hier als unterschiedliche Beurteilungsperspektiven, aus denen sich jeweils unterschiedliche Bewertungen einer konkreten Situation und ihrer Handlungsoptionen herleiten lassen. Ist der Entscheid nach einer Gewichtung zugunsten einer bestimmten Handlungsoption gefallen, so gilt es diese, nun, nach erfolgreichem Bestehen des Algorithmus, als „ethisch vertretbare" Entscheidung zu implementieren.[28]

Für Gadamer wäre diese Auffassung von ‚Anwendung', ‚Ethik' und ‚Angewandter Ethik' ein Beispiel für den „Verfall der Praxis an die Technik"[29]. Gadamers Begriff von ‚Anwendung' hat denn auch einen grundlegend an-

---

[25] Vgl. Gadamer (1960: 316).

[26] Die Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems vollzieht Gadamer (1960: 312–346) in drei Schritten: a) Das hermeneutische Problem der Anwendung (312–317), b) Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles (317–329), c) Die exemplarische Bedeutung der juristischen Hermeneutik (330–346).

[27] Thurnherr (2000: 21). Zur Analogie zwischen ethischem Urteilen und Rechtsprechung vgl. auch Bayertz (1991: 9.36 f.).

[28] Vgl. das „Schema ethischer Entscheidungsfindung nach Bleisch/Huppenbauer" in: Bleisch/Huppenbauer (2014: 15) und die einzelnen Schritte ebd. (16–109).

[29] Gadamer (1976: 60).

deren Sinn als derjenige, der bei Thurnherr und in der Angewandten Ethik im Allgemeinen vorausgesetzt ist. ‚Anwendung' meint bei Gadamer gerade nicht die Applikation von etwas vorher Gewusstem oder Bekanntem auf einen konkreten oder strittigen Fall, sondern ‚Anwendung' ist ein „implizites Moment allen Verstehens"[30]. Das von Thurnherr, Bleisch/Huppenbauer und vielen anderen Vertreterinnen und Vertretern der Angewandten Ethik vorausgesetzte Modell läuft in seinen Grundannahmen der von Gadamer vertretenen Auffassung zuwider, was auf eine grundsätzlich divergierende Auffassung von Ethik und der Aufgabe von Ethikerinnen und Ethikern hinausläuft. Deutlich wird dies an der Unterscheidung und Zuordnung der Begriffe *Theorie* und *Praxis*. In der geläufigen akademischen Angewandten Ethik hat die *Theorie* den Status einer Wissenssammlung oder eines kohärenten Konzepts oder Systems der Moral, das sich in Regeln oder Prinzipien ausdrücken lässt. Die *Praxis* ist davon allerdings weit entfernt. Angewandter Ethik kommt die wichtige Brückenfunktion zu, die theoretischen Einsichten der Ethik (der Metaethik oder der normativen Ethik) auf konkrete Praxiskontexte zu übersetzen, anzuwenden und die theoretisch gewonnenen Einsichten zu implementieren.[31]

Gadamer sieht, dass die geläufige Gegenüberstellung von Theorie und Praxis ein solches Verständnis zwar nahelege, und versteht auch die Anwendung von Theorien als Formen von Praxis. Aber damit sei der Begriff der *Praxis* nur unzulänglich erfasst: „‚Praxis' meint mehr. In dem Wort liegt das Ganze unserer praktischen Angelegenheiten, alles menschliche Handeln und Verhalten, die Selbsteinrichtung der Menschen in dieser Welt insgesamt – also auch ihre Politik, die politische Beratung und Gesetzgebung. Unsere Praxis – das ist unsere Lebensform."[32] Das heißt für den vorliegenden Fall der Angewandten Ethik zunächst allerdings nur, dass auch sie als Erscheinungsform in einer bestimmten institutionell organisierten Praxis zu verorten und aus dieser historischen Situation zu verstehen ist. Aber damit ist noch nichts darüber ausgesagt, inwiefern sie zu Recht oder zu Unrecht als ‚Ethik' verstanden wird. Zweifel daran, dass die Angewandte Ethik in ihrer praktizierten Form die ‚Ethik' zu Recht in ihrem Namen trägt, kommen vor diesem Gadamer'schen Hintergrund allerdings dann auf, wenn man sich Gadamers Unterscheidung der Wissensformen und Kunstfertigkeiten vor Augen führt. Dabei rekurriert er auf eine von Aristoteles im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* getroffene Unterscheidung von zwei Formen des Wissens.

[30] Dutt (1995: 24).
[31] So zumindest Bleisch/Huppenbauer (2014).
[32] Dutt (1995: 65).

1.6. Wissen als Episteme *und als* Phronesis

Gadamer unterscheidet mit Aristoteles zwischen dem theoretischen Wissen der *Episteme* und dem praktischen Wissen der *Phronesis*. Das theoretische Wissen der *Episteme* wird als „ein Wissen vom Unveränderlichen", „ein Wissen, das auf Beweis beruht, und das daher jeder lernen kann"[33], konturiert. Das Paradigma dieser Beweiswissenschaften ist die Mathematik als ein Wissen vom Unveränderlichen, Allgemeinen, immer und notwendig so Seienden. Mit dem, „das nicht immer so ist wie es ist [sic], sondern das auch anders sein kann"[34], hat es hingegen das praktische Wissen der *Phronesis* zu tun. Die *Phronesis* ist auf die konkrete Situation gerichtet, auf die einzelne „Erscheinung selber in ihrer einmaligen und geschichtlichen Konkretion"[35]. Ihr geht es darum, in der veränderlichen partikularen Lage das Rechte zu treffen. Allerdings nicht bloß in der Art der Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, wie es die kantische Urteilskraft tut[36]: „Erfassung und sittliche Bewältigung der konkreten Situation erfordert eine solche Subsumtion des Gegebenen unter das Allgemeine, d.h. den Zweck, den man verfolgt, dass das Richtige sich dadurch ergibt. Sie setzt also eine Richtung des Willens, d.h. aber ein sittliches Sein (*hexis*) bereits voraus. Daher ist die *Phronesis* nach Aristoteles eine ‚geistige Tugend'."[37] Die Dimension des Handelns ist nämlich durch Kontingenz geprägt: „Der Handelnde hat es vielmehr mit solchem zu tun, das nicht immer so ist wie es ist [sic], sondern das auch anders sein kann. In ihm entdeckt er, wo er handelnd einzugreifen hat. Sein Wissen soll sein Tun leiten."[38]

Der Wissensbegriff der *Phronesis* zeichnet sich also durch eine andere Struktur aus als derjenige der *Episteme*. Das theoretische Wissen ist ein Wissen von Sachverhalten. Wer einen Sachverhalt erkennt, erkennt, dass eine bestimmte Tatsachenaussage wahr ist. Der Sachverhalt besteht unabhängig von seiner Wahrnehmung durch ein erkennendes oder messendes Subjekt. Anders verhält es sich mit dem Wissensbegriff der *Phronesis*. Das disjunktive erkenntnistheoretische Modell der Subjekt-Objekt-Relation, in dem die beiden Relate in erkenntnistheoretischer Unverbundenheit nebeneinanderstehen, und das, was erkannt werden kann, potenziell von jedem erkannt werden könnte, ist dem Begriff der *Phronesis* nicht angemessen. Denn die Wahrnehmung einer bestimmten Situation *in einer bestimmten Weise* ist hier un-

---

[33] Gadamer (1960: 319).

[34] Gadamer (1960: 319 f.).

[35] Gadamer (1960: 10).

[36] Vgl. Gadamer (1960: 10). „In der Tat ist die Tätigkeit der Urteilskraft, ein Besonderes unter ein Allgemeines zu subsumieren, etwas als Fall einer Regel zu erkennen" (1960: 36).

[37] Gadamer (1960: 27).

[38] Gadamer (1960: 319 f.).

lösbar mit dem wahrnehmenden Subjekt und seinem Wahrnehmungshorizont verbunden: Ich nehme eine bestimmte Situation (z.B. ein Kind in einem Wasserteich) in einer bestimmten Weise (ein Kind ist ins Wasser gefallen und droht zu ertrinken) wahr, die – nicht konsekutiv, sondern gleichzeitig – mit einer bestimmten Veranlassung zum Handeln einhergeht (wenn ich dem Kind nicht helfe, ertrinkt es). Sittliche Erkenntnis fungiert hier als Paradigma für die hermeneutische Erkenntnis. Denn diese Form des sittlichen Wissens, wie Aristoteles sie zeichnet, leistet nach Gadamer genau dies, „der konkreten Situation gleichsam anzusehen, was sie von ihm verlangt. […] Das sittliche Wissen, wie es Aristoteles beschreibt, ist offenkundig kein gegenständliches Wissen. Der Wissende steht nicht einem Sachverhalt gegenüber, den er nur feststellt, sondern er ist von dem, was er erkennt, unmittelbar betroffen. Es ist etwas, was er zu tun hat.“[39]

1.7. Wissen und Anwendung in der Angewandten Ethik

Das von der Angewandten Ethik nach dem Modell von Thurnherr in Anspruch genommene Wissen, das durch Begründung im Rahmen einer metaethischen oder normativ-ethischen Theorie gewonnen wurde, erhebt den Anspruch auf diejenigen Prädikate, die nach Aristoteles und Gadamer das Wissen der *Episteme* auszeichnen – Unveränderlichkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit.

Hier zeigt sich denn auch eine eminent kritische Pointe von Gadamers Konzept, das wohl auch und gerade der jetzigen Situation der akademischen Ethik vor Augen geführt werden muss. Wenn Thurnherr und Bayertz explizit, Bleisch/Huppenbauer zumindest implizit, sich am Modell der Rechtsprechung für die Konzeption der Angewandten Ethik orientieren, so ist damit nicht bloß gemeint, dass die Entscheidungsprozesse analog bzw. weitestgehend parallel verlaufen, sondern der Verdacht stellt sich ein, dass dies vielmehr Ausdruck eines Selbstverständnisses einer Expertenkultur ist, die die gegenwärtige institutionelle Organisation der Universität hervorgebracht hat. Kurt Bayertz zog die Analogie bereits vor einem Vierteljahrhundert konsequent weiter: „Während die ethische Grundlagenforschung […] danach fragt, was unter ‚Gerechtigkeit‘ zu verstehen ist und wie das Prinzip der Gerechtigkeit begründet werden kann, setzt die angewandte Ethik den Inhalt und die Geltung dieses Prinzips voraus und wendet es auf einen bestimmten Fall an: ebenso wie ein Richter die Geltung des Gesetzes voraussetzt, das er auf konkrete Fälle anwendet.“[40] Die Ethik in der Gestalt der Normativen Ethik liefert den Rechtstext und die Rechtsdogmatik, das heißt die auf die

[39] Gadamer (1960: 318 f.).
[40] Bayertz (1991: 9).

Einzelfälle zu applizierenden Normen. Die Angewandte Ethik hingegen übernimmt die Funktion der Judikative; der Ethiker wird zum Richter, die Ethik-Kommission zum Richterkollegium. Es ist nicht illegitim bei einer so gearteten Konzeption von ‚Herrschaftswissen' zu sprechen – einer Wissensform, die zur Bemächtigung konkreter Problemlagen angewendet werden kann. Diese Aufgabe komme nach Thurnherr der Urteilskraft zu, die nach Kant als „Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" zu verstehen sei[41].

Ganz anders versteht aber Gadamer die am Modell der juristischen und theologischen Hermeneutik gewonnene Form des praktischen Wissens: „Auslegung des gesetzlichen Willens, Auslegung der göttlichen Verheißung zu sein, das sind offenkundig nicht Herrschafts-, sondern Dienstformen."[42] Sie stehen im Dienste dessen, was gelten soll, schließen aber die Anwendung auf sich selbst notwendig mit ein: „Im Dienste dessen, was gelten soll, sind sie Auslegungen, die Applikation einschließen."[43]

1.8. Gadamers Kritik an der abstrakten Urteilskraft

Gadamer macht in *Wahrheit und Methode* kritisch gegen diese von Thurnherr und Bayertz vertretene Auffassung darauf aufmerksam, dass die von Kant unterstellte schlichte Mechanik der Urteilskraft nicht überzeugt: „Der Einzelfall, an dem die Urteilskraft tätig wird, ist nie ein bloßer Fall; er erschöpft sich nicht darin, die Besonderung eines allgemeinen Gesetzes oder Begriffes zu sein."[44] Vielmehr macht sich bei der ‚Anwendung' einer allgemeinen Regel auf einen Einzelfall bzw. bei der Subsumtion eines Einzelfalls unter eine allgemeine Regel unweigerlich ein konstruktives Moment bemerkbar, das auf die allgemeine Regel selbst zurückwirkt: „Jedes Urteil über ein in seiner konkreten Individualität Gemeintes, wie es die uns begegnenden Situationen des Handelns von uns verlangen, ist streng genommen ein Urteil über einen Sonderfall. Das besagt nichts Anderes, als dass die Beurteilung des Falles den Maßstab des Allgemeinen, nach dem sie geschieht, nicht einfach anwendet, sondern selbst mitbestimmt, ergänzt und berichtigt."[45] Gadamer macht dabei auf einen Sachverhalt aufmerksam, den auch Wittgenstein in den *Philoso-*

---

[41] Vgl. Kant (*KdU*: 179).

[42] Gadamer (1960: 316).

[43] Gadamer (1960: 316).

[44] Gadamer (1960: 45).

[45] Gadamer (1960: 45). Vgl. auch den ähnlich gelagerten Gedanken: „Aristoteles zeigt, dass alles Gesetz in einer notwendigen Spannung zur Konkretion des Handelns steht, sofern es allgemein ist und deshalb die praktische Wirklichkeit in ihrer vollen Konkretion nicht in sich enthalten kann. Wir haben diese Problematik schon eingangs bei der Analyse der Urteilskraft gestreift." Gadamer (1960: 323).

phischen Untersuchungen artikulierte und der zu den bekannten, von Saul A. Kripke angestoßenen Diskussion um das *Paradox des Regelfolgens* führte. Wir werden weiter unten sehen, wie John McDowell in Aufnahme von Gedanken Gadamers auf diese Diskussion reagierte. Gadamer selber zog aus seiner Einsicht, dass die Anwendung der allgemeinen Regel auf einen Einzelfall selber einer allgemeinen Regel unterliegen müsste, die die korrekte Anwendung der Subsumtion leitete, nicht den Schluss, dass Kants Konzeption inkonsistent sei, weil sie auf einen unendlichen Regress hinausliefe, sondern sah seine eigene Auffassung bestätigt, dass die Urteilskraft, anders als Kant es hätte haben wollen, nicht frei von ästhetischen Bestimmungen gedacht werden kann. Die tätige Urteilskraft vermeidet den Begründungsregress nach Gadamer dadurch, dass sie selbst auf eine kommunitäre Matrix, den *Geschmack* oder den *Sensus communis*, Bezug nehmen muss[46]: Alle sittlichen Entscheidungen verlangen nach Gadamer Geschmack, allerdings „nicht als ob diese individuellste Auslegung der Entscheidung das allein Bestimmende an ihnen ist, aber sie ist ein unentbehrliches Moment."[47] Damit ist die streng inhaltsfreie und reine formale Mechanik von Kants Urteilskraft allerdings in wesentlichen Momenten angereichert und der *Phronesis* des Aristoteles entscheidend angenähert.

Während die theoretische Erkenntnis auf eine Allgemeinheit zielt, die insofern abstrakt ist, als die zu erkennende Wahrheit eines Sachverhaltes gerade unabhängig vom Relat des erkennenden Subjektes ist und allenfalls durch eine ungeeignete Messmethode beeinträchtigt wird, ist der Begriff der Allgemeinheit im Fall des praktischen Wissens ein anderer. Auch in der sittlichen Erkenntnis ist aber eine Form der Allgemeinheit namhaft zu machen. Denn „der Handelnde muss die konkrete Situation im Lichte dessen sehen, was von ihm im Allgemeinen verlangt wird."[48]

Mit diesen Abgrenzungen und Konturierungen zu Gadamers Hermeneutik ist es nun Zeit, konkreter auf seine Überlegungen zur Möglichkeit philosophischer Ethik einzugehen.

---

[46] Vgl. GADAMER (1960: 45).

[47] GADAMER (1960: 45). Hätte Gadamer den Geschmack zur letztlich entscheidenden Instanz erhoben, hätte er sich nicht nur klar dem Vorwurf eines konformistischen Konservatismus ausgesetzt, sondern argumentationssystematisch letztlich die bei Kant nicht einem weiteren Prinzip unterworfene Urteilskraft durch das Prinzip des Geschmacks ersetzt, was freilich unter den Prämissen der Kantischen Selbstgesetzgebung den Vorwurf der Heteronomie provoziert hätte. Ein genaueres Verständnis der *Phronesis*, wie Gadamer sie interpretiert, wird auch besser verstehen helfen, welche Rolle kulturelle Gepflogenheiten und kontextbezogene Präferenzmuster (Geschmack) in der konkreten Situationswahrnehmung spielen.

[48] GADAMER (1960: 318).

2. Die Möglichkeit einer philosophischen Ethik

2.1. Formen praktischen Wissens: Phronesis *und* Techne

Bereits in seinem frühen Aufsatz von 1930 über *Praktisches Wissen* entwickelte Gadamer in Auseinandersetzung mit den Denksystemen von Plato und Aristoteles diejenigen terminologischen und begrifflichen Grundlinien seines Ethikverständnisses, die später für die Grundlegung der philosophischen Hermeneutik so wichtig wurden. Mit Aristoteles nimmt er eine grundlegende Unterscheidung von drei verschiedenen Formen des Wissens an: das theoretische Wissen der *Episteme* oder *Sophia*, das praktische Wissen der *Phronesis* und das Anwendungswissen der *Techne*.[49]

Wie oben bereits ausgeführt, ist der Begriff der *Episteme* oder *Sophia* dem theoretischen Wissen allgemeiner Sachverhalte vorbehalten. Diesem „Wissen für alle“[50] steht das „Wissen für sich selbst“ gegenüber, dem die *Phronesis* entspricht: „Die φρόνησις ist also ein Für-sich-Wissen des Guten“, „das vernünftige Nachdenken können, was einem selbst nützt“.[51] Gadamer deutet dieses ‚Gute Leben‘ des Aristoteles (EN 1140 a 25, εὖ ζῆν) dabei in existenziellem Sinne als „das der Eigenen Existenz Gute“, als „die Wachsamkeit der Sorge um sich selbst“[52].

Sowohl *Phronesis* als auch *Techne* sind Formen eines aufs Handeln zielenden Wissens. Sie unterscheiden sich allerdings in Hinblick auf den Gegenstand und die Form des Vollzugs: Der Gegenstand der *Techne* ist das Werk, das Produkt, das Kunstwerk, das in einem Herstellungsprozess, der ποίησις hervorgebracht wird. Der ‚Gegenstand‘ der *Phronesis* hingegen ist kein in diesem Sinne gegenständlich Vorhandenes, sondern die eigene Existenz selbst. Denn die *Phronesis* zielt auf eine bestimmte Praxis. Technisches Wissen ist lernbar und kann bis zur Meisterschaft gesteigert werden: „Aber man kann nicht von anderen lernen, wie man zu leben hat“, und folgerichtig genauso wenig gibt es eine „steigende Beherrschung der eigenen Existenz, die dazu führte, dass man nicht mehr je neu nach dem Besten für sich zu fragen hätte, weil man es im Voraus schon wüsste.“[53] *Techne* zielt auf die Herstellung eines bestimmten Produkts, das sich im gelingenden Fall, im Fall der Meisterschaft durch hervorragende Qualität auszeichnet. Anders verhält es sich beim Zweck der *Phronesis*, die sich in der πράξις verwirklicht. Auch sie hat

---

[49] Vgl. Gadamer (1930: 240 f.).

[50] Gadamer (1930: 240).

[51] Gadamer (1930: 241).

[52] Gadamer (1930: 241). Die Anlehnung an Heideggers Existenzial der *Sorge* ist dabei deutlich erkennbar. Überhaupt lässt sich die zentrale Bedeutung der *Phronesis* bei Gadamer auf Heideggers Vorlesungen aus dem Jahr 1923 zurückführen.

[53] Gadamer (1930: 241).

ein Ziel, nämlich die εὐπραξία. Aber εὐπραξία ist nichts anderes als die Substantivierung eines Handlungsvorgangs, der im gelingenden Fall eben gut gelingt und sich dadurch die *adverbiale* (und nicht prädikative) Auszeichnung verdient. Gelingende Praxis kann gerade nicht als Resultat eines Produktionsprozesses verstanden werden, um dessen willen eine tätig ist, sondern als adverbiale Bestimmung einer bestimmten Weise eines Lebensvollzugs, der um seiner selbst und damit um der je eigenen Existenz willen erfolgt.

Sowohl *Techne* als auch *Phronesis* sind also als Formen praktischen Wissens zu verstehen, doch sind sie in mehrfacher Hinsicht kategorial verschieden:

„Man lernt eine Techne – und kann sie auch verlernen. Man lernt aber nicht das sittliche Wissen und kann es auch nicht verlernen. Man steht ihm nicht in der Weise gegenüber, dass man es sich aneignen kann oder auch nicht, so wie man ein sachliches Können, eine Techne, wählen kann oder nicht. Man ist vielmehr immer schon in der Situation dessen, der handeln soll […], muss also immer schon das sittliche Wissen besitzen und anwenden. Eben deshalb ist der Begriff der Anwendung in hohem Grade problematisch. Denn anwenden kann man nur etwas, was man schon vordem für sich besitzt. Das sittliche Wissen aber besitzt man nicht so für sich, dass man es schon hat und dann auf die konkreten Situationen anwendet. Das Bild, das der Mensch von dem hat, was er sein soll, also etwa seine Begriffe von Recht und Unrecht, von Anstand, von Mut, von Würde, von Solidarität (alles Begriffe, die im aristotelischen Tugendkataloge ihre Entsprechung haben), sind zwar in gewissem Sinne Leitbilder, auf die er hinblickt.“[54]

Niemand *muss* eine bestimmte technische Fertigkeit erwerben, aber niemand, der nicht wählen muss, kann wählen nicht wählen zu müssen: „In den Kreis der Techne tritt [man] erst ein. Man kann sich seinen Beruf wählen. Ein Mensch zu sein, kann man sich nicht wählen, sondern hat es schon immer zu sein.“[55]

Genau auf diesen Punkt, dass es die Ethik nicht mit einem technischen oder theoretischen Wissen auf Abstand zu tun hat, habe bereits Kierkegaard deutlich hingewiesen: Ebenso wie für die Religion, sei auch „die ethische Wahl keine Sache des theoretischen Wissens, sondern der Helle, Schärfe und Bedrängnis des Gewissens“[56]. Für die Konzeption einer philosophischen Ethik ist nach Gadamer deshalb entscheidend, „dass sie sich nicht an die Stelle des sittlichen Bewusstseins drängt und doch auch nicht eine rein theoretische, ‚historische‘ Kunde sucht, sondern durch die umrisshafte Klärung der Phänomene dem sittlichen Bewusstsein zur Klarheit über sich selbst verhilft.“[57]

Der Ethik kann es deshalb nicht um eine Begründung von Normen, Prinzipien oder Vorschriften gehen, die wie Regeln der Mathematik oder der

[54] Gadamer (1960: 322).
[55] Gadamer (1930: 242).
[56] Gadamer (1963: 177).
[57] Gadamer (1960: 318).

Logik gelernt und dann auf Praxiskontexte angewendet werden können. Denn „Normen sind immer schon angenommen“[58] und zwar als „Frucht von Gewöhnung (ἔθος)“[59]: Die Einzelne findet sich immer schon in einem Kontext eingebettet wieder, der durch Verhaltensmuster, Gepflogenheiten, gegenseitige Erwartungen, implizite und explizite Regeln geprägt ist. Diesen Kontext, der Seins- und Handlungsweise präformiert und ermöglicht, nennt Aristoteles Ethos: „Der Begriff des Ethos, wie er [scil. Aristoteles] ihn zugrunde legt, drückt ja eben das aus, dass die ‚Tugend‘ nicht nur im Wissen besteht, dass die Möglichkeit des Wissens vielmehr von dem abhängt, wie einer ist, dieses Sein eines jeden aber wiederum durch Erziehung und Lebensweise seine vorgängige Prägung erfahren hat.“[60]

2.2. Bedingungen für die Ausgestaltung einer philosophischen Ethik

Nach den oben gemachten Ausführungen ist es nun nicht mehr überraschend, wenn Gadamer in Hinblick auf die Frage wie eine philosophische Ethik zu konzipieren sei, mit größter Reserve auf die normative Sollensethik von Kant zu sprechen kommt. Wie eingangs erwähnt, konzipiert Gadamer seine Ethik (sofern es eine solche bei ihm gibt) völlig parallel zu seiner Hermeneutik. Wie in der Hermeneutik ist Gadamers Ausgangspunkt auch in der Ethik das Vermögen der *Phronesis*. Damit hat Gadamer in meinen Augen eine entscheidende Weichenstellung vorgenommen. Nicht die reine Vernunft, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zum Ausgangspunkt seiner praktischen Philosophie nimmt, sondern die in einen konkreten Traditions- und Gemeinschaftskontext eingebettete und insofern Ethos-relative Vernunft der *Phronesis* bildet für Gadamer den angemessenen Begriff, der der Unmittelbarkeit praktischer Forderungen entspricht: „Die *Vollzugsweise* dieses praktischen Sinnes ist von der der Wissenschaft offenbar darin verschieden, dass sie in erster Linie auf das jeweils einzelne geht – nämlich das je Tunliche ([NE] 1142 a 23). Wie ist dieses gegeben? Nicht im Logos, der ja stets nur auf Allgemeines gehen kann, sondern durch unmittelbare Wahrnehmung.“[61] Das Vermögen dieser Wahrnehmung ist die *Phronesis*. Kant habe zwar durch die unbedingte Allgemeinheit seines ethischen Formalismus jener Verbindlichkeit Rechnung getragen, die allein dem Begriff des Ethischen genüge.[62] In der kategorischen Sollensethik sieht Gadamer aber eine Verengung, in der es beispielsweise keinen Platz für ein moralisch bedeutsames Phänomen wie dasjenige der Milde geben kann, denn die moralische For-

---

[58] Gadamer (1985a: 360 f.).
[59] Gadamer (1985a: 360 f.).
[60] Gadamer (1963: 183).
[61] Gadamer (1930: 244).
[62] Gadamer (1963: 177).

derung gilt strikt und in gleicher Weise gegenüber sich selbst wie gegenüber anderen. So blende Kant aus, dass für das sittliche Bewusstsein die „empirische Bedingtheit aller menschlichen Handlungen und Entscheidungen" gerade im Umgang mit anderen sehr wohl eine nicht von vorneherein auszuschließende Rolle spielt, wie die Milde exemplarisch deutlich machen kann: Man mag an sich selbst und sein eigenes Verhalten die höchsten Ansprüche stellen und strengsten Maßstäbe anwenden und dennoch und gerade in Beurteilung des Verhaltens anderer die individuellen und kontextuellen Bedingungen des Verhaltens in Betracht ziehen – und eben allenfalls Milde walten lassen.[63] Dieser rigorose Zug in Kants Formalismus entspringt freilich, wie Gadamer richtig bemerkt, der wohl in jedem Leben sich einstellen Erfahrung des Konflikts zwischen meiner je persönlichen Neigung und dem von mir Geforderten. Aber indem Kant diesen Konfliktfall zum paradigmatischen Ausgangspunkt seiner Moralphilosophie erhebt, wird gewissermaßen der Sonderfall zum Normalfall der Ethik. Gadamers Entscheidung für Aristoteles ist deshalb auch eine Entscheidung für ein Modell, das nicht vom Ausnahmefall des Konflikts zwischen Sollen und Neigung, sondern vom Regelfall der Übereinstimmung zwischen sittlich Gefordertem und faktischem Handeln ausgeht.

Adressat einer so konzipierten Ethik kann deshalb nur eine Person sein, die „selbst schon durch Ausübung und Erziehung eine Haltung in sich ausgebildet [hat], die in konkreten Situationen [ihres] Lebens festzuhalten und durch das rechte Verhalten zu bewähren [ihr] ständiges Anliegen bleibt"[64].

Was folgt daraus nun konkreter? Zu welchen inhaltlichen ethischen Positionen führen die grundsätzlichen Überlegungen zu den konzeptionellen Grundlagen und zur anthropologisch-existenziellen Verortung der Ethik in gelebter Praxis? Gadamer liefert keine weiteren Hinweise, wie eine Ethik nun auf dieser Grundlage materialiter zu entfalten wäre. Dies folgt natürlich unmittelbar aus der Kontext- und Situationsgebundenheit einer so konzipierten praktischen Philosophie. Moralische Begriffe wie etwa die Frage, was Gerechtigkeit oder Schuld bedeuten, fungieren hier nicht als zu lehrende Wissensgehalte, sondern haben höchstens den Status von ‚Leitbildern' und den ‚Geltungsanspruch von Schemata': „Sie konkretisieren sich immer erst in der konkreten Situation des Handelnden."[65] Eine Ethik im Sinne einer materialen Sittenlehre ist deshalb unter diesen Prämissen nicht möglich: Es gibt keinen „dogmatischen Gebrauch der Ethik"[66]:

[63] Gadamer (1963: 180).
[64] Gadamer (1960: 318 f.).
[65] Gadamer (1960: 326).
[66] Gadamer (1960: 327).

„Praktische Philosophie ist nicht Anwendung von Theorie auf Praxis, wie wir sie selbstverständlich im Bereich alles praktischen Tuns ständig vornehmen, sondern erhebt sich aus der Erfahrung der Praxis selbst, kraft der in ihr gelegenen Vernunft und Vernünftigkeit. ‚Praxis' meint eben nicht das Handeln nach Regeln und das Anwenden von Wissen, sondern meint die ganz ursprüngliche Situiertheit des Menschen in seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt."[67]

Die Betonung der Kontext- und Situationsgebundenheit jeden Ethos und damit auch jeder Ethik legt unweigerlich den Vorwurf nahe, dass Gadamers Anknüpfung an Aristoteles auf einen letztlich willkürlichen ethischen Relativismus oder Werterelativismus hinauslaufe. Eine Ethik, die sich bloß am faktisch gelebten Ethos zu orientieren hat, erweist sich letztlich als konservativ, wenn nicht reaktionär. Der Impetus der Aufklärung und ihrer Kritik am ‚Vorurteil' lief ja gerade darauf hinaus, die faktisch gelebte Praxis einer kritischen Prüfung zu unterziehen und sie selber zu kritischen Hinterfragung heranzuziehen. Die Kant'sche Ethik biete mit dem Formalprinzip des kategorischen Imperativs ja zumindest einen Mechanismus, der bestimmte gesellschaftliche Normen einer kritischen Prüfung unterziehen kann.

Die klassische Reaktion auf diesen Einwand in der Tradition des Aristoteles wäre der Hinweis auf die objektiven Prinzipien des *Naturrechts*, die ja gerade nicht aufgrund von Konvention oder Vereinbarung bestehen, sondern eben aus der Art und Weise, wie Menschen leben, erschlossen werden können.

2.3. Fazit und Überleitung

Wie gesehen übernimmt Gadamer die aristotelische These, dass das Vermögen der Phronesis eine Form von Wissen impliziere oder anders formuliert, dass Tugend Wissen sei. Über die formale Unterscheidung von allgemeinem Sachwissen (*Episteme*), technischen Fertigkeiten (*Techne*) und praktischer Weisheit (*Phronesis*) hinaus gibt Gadamer allerdings keine weiteren Anhaltspunkte darüber, wie die These, Tugend sei Wissen genauer zu verstehen ist. Die anthropologische Ortsbestimmung der Ethik im Vermögen der Phronesis hat zwar deutlich gemacht, dass dieses Vermögen und das zugehörige Wissen sich nicht in allgemeinen Grundsätzen artikulieren lassen, sondern in der situativen Konfrontation mit ethischen Forderungen und der angemessenen Reaktion ihren Platz haben. Doch lässt gerade diese Betonung, dass die Tätigkeit der Phronesis in der Rezeptivität des subjektiven Gewissens verankert ist, Zweifel daran aufkommen, dass es sich bei diesem praktischen Wissen tatsächlich um eine Form von objektivem Wissen in dem Sinne handelt, die mehr und anderes ist als eine subjektive persönliche Meinung. Sie wirft nämlich die Frage auf nach dem Status des Urteils im ethischen Han-

[67] GADAMER (1985b: 234).

deln. Denn der Begriff des Wissens impliziert ja gerade die Idee der Wahrheit, der Richtigkeit oder der Angemessenheit. Das heißt aber, dass es letztlich um die Frage geht, ob moralische Urteile wahrheitsfähig sind (semantischer Status von moralischen Urteilen), und damit einhergehend um die Frage, was für ein Wahrheitsbegriff damit verbunden ist (ontologischer Status moralischer Tatsachen). Damit sind wir bereits mitten in der die metaethische Debatte des 20. Jahrhunderts über weite Teile dominierenden Diskussion über den epistemologischen Status moralischer Urteile: Sind moralische Urteile eine Form von Wissen oder einer Erkenntnis und lassen sie sich damit in einem propositionalen Gehalt ausdrücken, wie kognitivistische Positionen behaupten? Oder haben moralische Urteile keinen kognitiven Gehalt, wie die verschiedenen Non-Kognitivistischen Positionen vertreten? Sind moralische Urteile wahr, weil sie im Rahmen einer Referenzsemantik auf unabhängig von diesen Urteilen gegebene Sachverhalte rekurrieren? Das wäre die Position des moralischen Realismus. Sind moralische Urteile wahr, insofern sie mit anderen kognitiv oder pragmatisch ‚(an-)erkannten' Urteilen vereinbar sind, wie ein kognitiver oder pragmatischer Kohärentismus behaupten würde? Eine Antwort auf diese Fragen, die dem Erbe Gadamers verpflichtet ist, liefern die Arbeiten von John McDowell.

Gadamer hat seine Ausführungen zur Hermeneutik nicht als eigenständige Ethik weiterentwickelt. Das wäre aus seiner Sicht sachlich wohl gar nicht nötig gewesen, weil das Wesen der Hermeneutik in seinem Verständnis ja im Wesen der praktischen Philosophie als Reflexionsform der praktischen Vernunft bestimmt ist, hermeneutische Philosophie deshalb bedeutungsgleich mit praktischer Philosophie ist.

Seine Überlegungen zur ‚Möglichkeit einer philosophischen Ethik' verbleiben deshalb letztlich in der Andeutung, in welcher Richtung sich solche Möglichkeiten auftäten: einerseits in der Richtung einer Fortsetzung von Überlegungen Kants, dessen strenger Formalismus der Unausweichlichkeit der Forderung des Ethischen am besten entspreche, andererseits in der Richtung einer Fortsetzung von Überlegungen von Aristoteles im Hinblick auf die lebenspraktische Verwurzelung der praktischen Vernunft und die für sie konstitutiven Bildungsprozesse. Doch beide Tendenzanzeigen verbleiben bei Gadamer sowohl in unversöhnter Entgegensetzung als auch in der reinen Präferenzanzeige. Nichtsdestotrotz ist es freilich ein Vermächtnis der Bedeutung, die Gadamer in der aristotelischen Ethik und insbesondere in dessen Konzeption einer praktischen Vernunft im Rahmen seiner Entwicklung der philosophischen Hermeneutik erkannte, dass die deutschsprachige Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Aristoteles wieder für sich entdeckte. Dass diese Wiederentdeckung auch in der englischsprachigen praktischen Philosophie ihre Parallele fand, ist angesichts der sehr verschiedenen Ausgangslage der in den um die Jahrhundertmitte noch sehr schwach voneinander beeinflussten und in den jeweiligen Sprachräumen dominanten

philosophischen Strömungen eine überraschende Koinzidenz, deren zugrunde liegende Motive einer genaueren komparativen und synoptischen Untersuchung bedürfte, als sie hier geleistet werden kann. Während im englischsprachigen Raum insbesondere Elizabeth Anscombe in Aristoteles' Ethik die Möglichkeit einer Alternative zu verkürzenden Tendenzen der sprachanalytisch orientierten philosophischen Ethik erkannte, harrten die den philosophischen Kontext von Anscombe bestimmenden Strömungen sowohl der formal- wie auch der normalsprachlichen Philosophie im deutschsprachigen Raum, bedingt durch die relative Abschottung der Kulturräume im Zusammenhang mit den Weltkriegen, noch bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ihrer Rezeption – um sich dann freilich umso dominanter auch in der deutschsprachigen akademischen Landschaft zu etablieren.

Über diese zeitliche Parallele hinaus lassen sich aber auch substantielle Ähnlichkeiten zwischen den beiden Denktraditionen hervorkehren, die über das bloße Interesse an der Sprache hinausgehen: Der möglicherweise kleinste gemeinsame Nenner zwischen der an Wittgenstein orientierten kritischen Auseinandersetzung mit der akademischen Ethik und der in der phänomenologisch-hermeneutischen – um nicht zu sagen: kontinentalen – Tradition stehenden erneuten Hinwendung zu Aristoteles kann – bei allen nötigen Vorbehalten – in einer ähnlich gelagerten Auffassung von Sprache gefunden werden:

Erstens sind sowohl Gadamers Axiom, dass „Sein, das verstanden werden kann, Sprache" sei, als auch Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* zu unserem Leben mit der Sprache und den sich in verschiedenen Sprachspielen manifestierenden Lebensformen vom *Prinzip der Selbstgenügsamkeit der Sprache* getragen, wonach die gewöhnliche Sprache als einziger und letzter Orientierungsmaßstab zu gelten hat: Sie bildet den Kontext und schafft überhaupt erst die Möglichkeit, Urteile zu fällen und Ansprüche zu erheben. Da jede theoretische Beschreibung oder Begründung selbst letztlich auf die Mittel der gewöhnlichen Sprache angewiesen bleibt, ist nach dieser Tradition nicht eine Begründung oder theoretische Fundierung der Sprache oder unseres moralischen Vokabulars gesucht, sondern, um Mulhalls Formulierung noch einmal aufzunehmen, „a careful description or perspicuous survey of the grammar of our moral terms and moral practices, and their characteristic role in our forms of life."[68] Dies drückt sich insbesondere in der Ablehnung von Vorstellungen aus, die sprachliche Bedeutung als eine unabhängig von den jeweiligen Artikulationskontexten objektiv gegebene Dimension auffassen und im Aussagesatz (Gadamer[69]) bzw. in den durch Analyse des empiri-

---

[68] Mulhall (2002: 295).
[69] Vgl. z.B. Gadamer (1957: insb. 49–56).

schen Sprachgebrauchs zu erhebenden grammatischen Anwendungsbedingungen (Wittgenstein[70]) die grundlegende Entität zu finden können meinen.

Zweitens teilen sie die Erwartung, dass eine sorgfältige Beschreibung unserer moralischen Sprache gerade nicht über eine irreführende Theorieorientierung zu Forderungen nach Konsistenz und Uniformität in Hinblick auf moralische Sprache und das moralische Leben im Ganzen zu führen braucht, sondern eher „a multiplicity or variety of moral grammars" offenbare, die keiner Rechtfertigung oder Veränderung bedarf.[71]

Es ist aufgrund dieser Wahlverwandtschaft zwischen der an der normalen Sprache interessierten Philosophie, wie sie insbesondere von Wittgenstein maßgebliche Impulse erhalten hat, und der hermeneutischen Philosophie Gadamers eine naheliegende Entscheidung, die Konvergenz ihrer Einsichten in die Kontextabhängigkeit von Sinnverstehen über die Sprachphilosophie hinaus auf das Feld der Moralphilosophie auszudehnen. Es zeichnet die intellektuelle Wachheit von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas aus, das Potenzial eines solchen Unterfangens bereits in den 1980er Jahren im deutschen Sprachraum erkannt und im Rahmen der Ausarbeitung der Diskursethik unternommen zu haben. Eine ähnlich gelagerte Arbeitsrichtung unternahm im englischen Sprachraum, wenngleich nicht aus der Wissenschaftsphilosophie (Apel) oder kritischen Theorie (Habermas), sondern aus der Tradition der sprachanalytischen Tradition heraus John McDowell. Er verstand es seinerseits, die Überlegungen Gadamers mit Einsichten aus einer eigenständigen Wittgenstein-Interpretation zu verbinden und auf ein Niveau zu heben, das für die mittlerweile die Sprach- und Kulturräume übergreifenden akademischen Debatten über Grundlegungsfragen der Metaethik und der Moralphilosophie nicht nur anschlussfähig, sondern bis heute Maßstäbe setzend ist – aber im deutschen Sprachraum nach wie vor nicht die gebührende Rezeption erfahren hat, bzw. im Rahmen metaethischer Auslegeordnungen oft zu schematisch erfolgt.[72]

---

[70] Vgl. insbesondere in den *Philosophischen Untersuchungen*.

[71] Mulhall (2002: 295).

[72] Vgl. etwa die nur schematische Rezeption von McDowell bei Tarkian (2009: 150 f.), wo er als ‚Nonnaturalist' bezeichnet wird, oder bei Horster (2012: 25), wo er in einem Sammelbecken von ‚moralischen Realisten' auftaucht, das so divergente Ansichten wie Platon und Aristoteles, Max Scheler, Immanuel Kant, William D. Ross und Peter Schaber u.a. miteinander vereinen soll.

3. McDowells hermeneutischer Aristotelismus

3.1. Die Überwindung des Geist/Welt-Dualismus

McDowell teilt mit Gadamer insbesondere die Diagnose, dass sich das moderne Denken durch eine ungelöste dualistische Spannung zwischen einem Reich des ‚Geistes' und einem Reich der ‚Natur' auszeichnet, deren unversöhnte Gegensätzlichkeit sämtliche Bereiche der Philosophie von der Metaphysik, über die Erkenntnistheorie bis zur praktischen Philosophie durchzieht. Wie Gadamer führt auch McDowell die Genese dieser Denkblockade auf die „Zeit der Entstehung der modernen Naturwissenschaft"[73]zurück. Das naturwissenschaftliche Denken wird dabei nicht als falsch kritisiert. Vielmehr sieht McDowell mit der erfolgreichen Emporsteigen der Naturwissenschaften einen Kontrast von zwei Arten von Verstehen sich etablieren: Verstehen der Natur als eines durch Kausalgesetze bestimmten Raums und Verstehen des „logischen Raums der Gründe", wie Wilfrid Sellars[74] ihn nannte, als eines Raums des Handelns und des „giving and asking for reasons", also des Raums, in dem menschliche Freiheit und Spontaneität sich verwirklicht und ihre Manifestationsformen intersubjektiver Infragestellung und Rechtfertigung zugeführt werden. Nach McDowell war es gerade die „Leistung des modernen Denkens, die zweite Art von Verständlichkeit klar von der ersten abzugrenzen."[75]

Diese Differenzierung im modernen Denken habe auf der anderen Seite aber auch das mit sich gebracht, was Max Weber mit dem Begriff der „Entzauberung der Welt"[76] angedeutet habe, und sich darin manifestiert, dass die „mittelalterliche Ansicht"[77], dass das, was heute als Gegenstand der Naturwissenschaft angesehen wird, selbst bedeutungsvoll sei (das ‚Lehrbuch der Natur'), heute von gebildeten Menschen höchstens noch in symbolischem Sinne ernst genommen werde.[78]

Mit dieser strikten Trennung der Welt der Naturgesetze und der Welt des Geistes wurde allerdings die Beziehung zwischen unserem Denken und unseren Erfahrungen in grundlegender Weise fraglich. Der sachliche Kern, dem John McDowell insbesondere in *Mind and World* nachging, ist deshalb die Frage, wie unser Denken, „wie ein mentaler Zustand oder ein mentales Ereignis – wie z.B. eine Überzeugung oder ein Urteil – auf die Welt gerichtet ist"[79]. Denn eine „Überzeugung oder ein Urteil, welches behauptet, dass die

---

[73] McDowell (2001: 95).
[74] Vgl. § 36 bei Sellars (1997: 169).
[75] McDowell (2001: 96).
[76] Weber (2002: 488).
[77] McDowell (2001: 96).
[78] Vgl. McDowell (2001: 96).
[79] McDowell (2001: 11).

Dinge so und so sind […], muss eine Haltung oder Einstellung sein, die man *zu Recht* oder *zu Unrecht* einnimmt, je nachdem, ob die Dinge in der Tat so und so sind oder nicht."[80] Es geht also um die Frage, ob und gegebenenfalls wie unsere Tatsachenbehauptungen überhaupt gerechtfertigt werden können. Dabei ist es das Ziel McDowells einen Begriff und eine Vorstellung wiederzugewinnen, wonach die Welt unserer Sprache nicht völlig losgelöst ist von der außersprachlichen Natur, sondern in der eine weder bloß zufällige noch mechanistisch determinierte Verbindung zwischen der Welt und unserer Sprache besteht. Es geht also um den „Versuch, einen Begriff der Erfahrung zurückzugewinnen, der die Idee einer sinnlichen Erfassung von rationalen Forderungen der Welt nicht gänzlich aussichtslos erscheinen lässt."[81]

McDowells strategisches Ziel ist also im Aufweis zu sehen, dass unsere begrifflichen Operationen und unser sinnliches Erfassen in einem wechselseitig interdependenten Abhängigkeitsverhältnis zueinanderstehen. Dabei sieht die moderne Philosophie sich vor die Herausforderung gestellt, zwischen zwei unerwünschten Alternativen einen gangbaren dritten Weg zu finden: „Zwischen einer Kohärenztheorie, die den Bezug des empirischen Denkens auf die Realität gänzlich verliert, und der Wiederkehr einer vergeblichen Berufung auf das *Gegebene*."[82]

Zu vermeiden ist nach McDowell einerseits die Option eines „unverblümten Naturalismus", wie McDowell einen einfachen reduktionistischen Naturalismus oder Szientismus[83] nennt, nach dem Bedeutung lediglich als ein Epiphänomen von letztlich naturgesetzlichen Kausalitäten anzusehen ist, und andererseits die mit Davidson[84] identifizierte Version eines von aller „Reibung" an der Wirklichkeit losgelösten Kohärentismus. Beide Positionen sollen im Folgenden kurz dargestellt werden, um den Sachzusammenhang von McDowells Ansatz deutlich herauszustellen. Zunächst ist aber Wilfrid Sellars' grundlegende Kritik am Empirismus zu rekapitulieren, um den Hintergrund der Debatte zu vergegenwärtigen.

3.1.1. Wilfrid Sellars' Kritik am Mythos des Gegebenen

In seiner Fundamentalkritik an jeglicher Form eines unverblümten Naturalismus, wie er sie in *Empiricism and the Philosophy of Mind*[85] entwickelt, wendet sich Sellars gegen jegliche Formen der Begründung von Wissen, die als unerschütterliche Grundlage empirischen Wissens und empirischer Wis-

---

[80] McDowell (2001: 11).
[81] Honneth/Seel (2002: 10).
[82] McDowell (2001: 135).
[83] Vgl. McDowell (2001: 98 u. 100).
[84] Vgl. Davidson (2004).
[85] Sellars (1956).

senschaft bestimmte Sätze, nämliche Protokollsätze oder konstative Tatsachenaussagen annehmen. Denn diese Grundannahme des Empirismus beruht nach Sellars auf einer Vermischung der folgenden zwei Vorstellungen:

„(1) The idea that there are certain inner episodes – e.g. sensations of red or of C# which can occur to human beings (and brutes) without any prior process of learning or concept formation; and without which it would in *some sense* be impossible to *see*, for example that the facing surface of a physical object is red and triangular, *hear* that a certain physical sound is C#.

(2) The idea that there are certain inner episodes which are the non-inferential knowings that certain items are, for example, red or C#; and that these episodes are the necessary conditions of empirical knowledge as providing the evidence for all other empirical knowledge.“[86]

Sellars kann die erste Behauptung durchaus akzeptieren; ja, er übernimmt sie sogar selbst in der konstruktiven Ausarbeitung seiner erkenntnistheoretischen Alternativposition: Die Eindrücke, die physikalische Objekte über eine kausale Wirkung auf unsere Sinnesorgane bewirken, sind eine notwendige Voraussetzung für empirisches Tatsachenwissen. Allerdings können sie nicht gleichzeitig den Status epistemischer Entitäten haben, d.h. wenn das empirische Subjekt von der kausalen Wirkung empirischer Objekte affiziert wird, so ist diese Affektion zwar unmittelbar in dem Sinne, dass sie in eine nicht über Zwischeninstanzen vermittelte, sondern direkte Kausalbeziehung gehört. Aber da Sellars mit Kant annimmt, dass „Anschauungen ohne Begriffe […] blind“[87] sind, es mithin keine nicht begriffliche Wahrnehmung geben kann, sind *a fortiori* Begriffe notwendig, damit etwas *als etwas* wahrgenommen werden kann; Begriffe, die, sofern (bzw. nach Sellars und McDowell: weil) sie nicht angeboren sind, über einen Lernprozess angeeignet werden müssen, der hier in Übereinstimmung mit dem späteren Wittgenstein als Hineinwachsen in eine Sprache und Erlernen von Sprachspielen verstanden wird.[88]

Weiter richtet sich Sellars gegen die Behauptung, dass die Autorität einer Aussage allein auf den Bedingungen korrekter Äußerung besteht: „to be an expression of knowledge, [...] this authority must *in some sense* be recognized by the person whose report it is.“[89] Damit eine Behauptung wie „das ist rot“ die Autorität von Wissen beanspruchen kann, muss die Person, die diesen Satz äußert, eine Menge anderes ‚Sprachwissen‘ bzw. sprachliche Kompetenzen haben. Neben Prädikaten wie „rot“ und Aussagen wie „das ist rot“ muss eine Person vor allem Wissen, dass Vorkommnisse der Art „das ist rot“

---

[86] Sellars (1997: 21 f.).
[87] Kant (*KrV*: B 75).
[88] Vgl. Sellars (1954; 1962).
[89] Sellars (1997: 74).

unter bestimmten Bedingungen der Wahrnehmung verlässliche Indizien für die Gegenwart roter Gegenstände sind.[90]

Wenn nun aber Wissen anderes Wissen voraussetzt, das wiederum auf Wissen beruht, stellt sich die Frage, ob hier das Problem nicht bloß verlagert wird und wie gegebenenfalls ein unendlicher Regress vermieden werden kann. Sellars' Antwort hängt mit seiner Vorstellung von Spracherwerb zusammen: Damit eine Aussage eine Instanz von Wissen sein kann, ist es nur zum Zeitpunkt ihrer Äußerung notwendig, dass die sprechende Person (Sellars nennt sie „Jones") über Wissen allgemeiner Tatsachen der Form, dass X ein verlässliches Symptom für Y ist, verfügt. Konkret heißt das: Damit die Äußerung „das ist grün" unter Standardbedingungen der Wahrnehmung ein verlässliches Symptom für das Vorhandensein von grünen Gegenständen ist, muss Jones den Begriff von Standardbedingungen haben und wissen, dass die Äußerung „das ist grün" unter diesen Bedingungen ein verlässliches Symptom für das Vorliegen grüner Gegenstände ist. Das heißt Jones muss zum betreffenden Zeitpunkt frühere Belege dafür anführen können, dass Äußerungen dieser Art verlässliche Symptome sind, ohne zu früheren Zeitpunkten gewusst zu haben, dass diese vorgelegen haben.[91] Wenn man etwas als Wissen kennzeichnet oder behauptet, so gibt man also keinen Bericht von einem direkten, d.h. nicht begrifflich erschlossenen Wissen über einen bestimmten Sachverhalt, sondern stellt die Behauptung in „the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says."[92]

3.1.2. McDowells Ablehnung von Davidsons Kohärentismus

Dadurch, dass Sellars jedem erkenntnistheoretischen Empirismus buchstäblich den Boden unter den Füßen weggezogen hatte, legte es sich nahe, die ‚Wahrheit' einer bestimmten Äußerung letztlich als Frage nach ihrer Kohärenz mit anderen, früheren Äußerungen zu verstehen, die über inferentielle Folgerungsbeziehungen miteinander in Verbindung stehen. Donald Davidson hat diesen Gedanken ausformuliert, wenn er schreibt, dass „nichts als Grund für eine Meinung in Frage kommt, was nicht selbst eine Meinung ist"[93], und damit aus der Einsicht in die Unhaltbarkeit der Grundannahme des klassischen Empirismus, dass die sinnlich erfahrbare Welt uns über Sinnesdaten unmittelbar zugänglich sei, die erkenntnistheoretische Konsequenz

[90] In seiner Analyse der Logik von „looks" (Erscheinen) führt Sellars aus, dass die Verwendung eines Farbbegriffes wie „grün" „a whole battery of concepts of which it is one element" voraussetzt, die in einem langen Prozess von Reaktionen auf verschiedene Gegenstände unter verschiedenen Umständen angeeignet wird. Vgl. SELLARS (1997: 44 f.).

[91] Vgl. SELLARS (1997: 76 f.).

[92] SELLARS (1997: 76).

[93] DAVIDSON (2004a: 275).

gezogen, dass Wahrheit nur mehr eine Frage der internen Kohärenz unserer Sprache ist.

McDowell übt Kritik an dieser u.a. von Donald Davidson im Anschluss an Wilfrid Sellars vertretenen Position eines ‚internen Kohärentismus'. Denn mit dieser radikalen Umstellung von einer Referenztheorie der Wahrheit auf eine reine Kohärenztheorie, sei nach McDowell „endgültig zerrissen, was bereits bei Kant aufgrund seiner Anpassung an den Szientismus seiner Zeit nur noch halbherzig als Einheit zusammengehalten worden war: Auf der einen Seite steht nun die ‚Welt', gedacht als naturgesetzlicher Raum kausaler Abhängigkeiten, auf der anderen Seite hingegen der ‚Geist', der als der ‚Raum' rationaler Gründe vorgestellt wird, in dem wir uns nach Maßgabe unserer Überzeugungen diskursiv bewegen."[94]

Nach McDowell läuft Davidsons Kohärenztheorie nämlich darauf hinaus, Wahrheit lediglich im Zusammenhang einer abgeschlossenen, holistischen Begriffsstruktur verstehen zu können und so jeglichen Kontakt oder, wie McDowell sagt, jegliche „Reibung" (*friction*) mit der objektiven Welt zu verlieren. McDowell will sich nun deshalb nicht mit dieser von Davidson entwickelten Rückzugsposition zufriedengeben, die sich in der Folge von Wilfrid Sellars' Kritik am *Mythos des Gegebenen* in der analytischen Philosophie etabliert hatte, weil sie dafür mitverantwortlich sei, dass sich „heute die Philosophie im allgemeinen von den pragmatischen Gewissheiten des Alltagsverstandes denkbar weit entfernt, weil sie die menschliche Rechtfertigungspraxis sich unabhängig von einer rationalen Forderung der Welt vollziehen lässt"[95].

In der Entfaltung seiner eigenen Position will McDowell an der von Sellars formulierten grundlegenden Kritik des Empirismus festhalten und „beruft sich – genauso wie der Mythos des Gegebenen – auf die Rezeptivität, um Reibung zu garantieren, doch sie unterscheidet sich dadurch von ihm, dass sie den Standpunkt vertritt, dass sich die Fähigkeiten der Spontaneität bis ganz hinaus zu den äußersten Gründen empirischer Urteile erstrecken. Dies ist es, was es uns ermöglicht, Reibung wiederherzustellen, ohne den Gedanken von den äußersten Gründen ganz zu untergraben, wie das der Mythos des *Gegebenen* tut."[96]

3.1.3. McDowells Kritik am reduktiven Naturalismus

Nach McDowell ist Humes Philosophie und darunter seine Theorie der Motivation als Ausdruck eines spezifisch neuzeitlichen Verstehenshorizontes zu verstehen, in dem die naturwissenschaftliche Sichtweise als unhinterfragtes

[94] Honneth/Seel (2002: 10).
[95] Honneth/Seel (2002: 10).
[96] McDowell (2001: 92).

Paradigma aller Erkenntnis gilt und insbesondere determiniert, was als Objektivität gelten darf.[97] Nach Hume, dem „Propheten“ dieser Sichtweise, finde die Vernunft in der Welt „weder Sinn noch verständliche Ordnung. Vielmehr sei jegliche verständliche Ordnung in unserem Weltbild ein Produkt der Tätigkeiten des Geistes, und diese Tätigkeiten selbst seien nichts weiter als etwas, was sich seinerseits sozusagen sinnleer in der Natur abspielt.“[98] Was überhaupt Anspruch auf Geltung erheben will, muss sich „auf der Basis von Naturtatsachen in dem von der neuzeitlichen Wissenschaft nahegelegten entzauberten Sinn erhärten lassen.“[99] Denn die Wissenschaft präsentiert sich als das eigentliche Vorbild des Zugangs zur objektiven Welt: „Was die Wissenschaft entdecken will, ist, allgemeiner gesprochen, das Wesen der Wirklichkeit, insofern es sich mit Hilfe absoluter Begriffe kennzeichnen lässt. Das ist […], was sich dem Blick von nirgendwo erschließt.“[100] Diese Auffassung von Objektivität und zureichender Begründung betreffe allerdings nicht bloß den Bereich der Naturerkenntnis, sondern fungiere auch als Maßstab für die Richtigkeitsansprüche in der Handlungsorientierung. Richtigkeit im praktischen Denken lasse sich nach Hume – so McDowell – deshalb „nur durch individuelle Bedürfnisse und Vorlieben, die als schlichtweg gegebene und nicht bewertbare Fakten aufgefasst werden“[101], fundieren. Was als Grund gelten können soll, muss sich einer Allgemeinperspektive erschließen. In Kombination mit einem Verständnis von Vernunft als Vermögen der Selbstdistanzierung und der kritischen Hinterfragung des eigenen Verhaltens kommt der Ethik sodann die Aufgabe zu, Gründe im Sinn von objektiv gegebenen Tatsachen zu finden, aus denen das eigene Verhalten gerechtfertigt werden könnte. Im Kontext der tugendethischen Überlegungen, in denen McDowell diese Erörterungen anstellt, läuft dies auf ein spezifisches Verständnis der Tugend hinaus, welches sie in einer metaphysischen Rahmentheorie fundiert. Das Verständnis von Tugenden und von gutem Leben wird in dieser – von McDowell nicht geteilten – Konzeption letztlich auf von der Natur verbürgte Tatsachen zurückgeführt, die die menschliche Natur we-

---

[97] Dass in den Naturwissenschaften „der Schrein der metaphysischen Wahrheit“ zu finden sei, ist nach McDowell (2002a: 49) allerdings ein Anspruch, den die Wissenschaft selbst gar nicht erhebt: „Um derartige Ansprüche im Namen der Wissenschaft anzumelden, bedarf es der Philosophen.“ Scharfsinnig macht McDowell darauf aufmerksam, dass diese Zuschreibung wohl einer Neigung entspricht, nämlich „sich der Verantwortung zu entziehen. Falls sich uns etwas völlig außerhalb des Raums des Logos Liegendes aufdrängt, kann man uns aus unseren Überzeugungen keinen Vorwurf machen.“

[98] McDowell (2002a: 40).

[99] McDowell (2002a: 41).

[100] McDowell (2002a: 49 f.).

[101] McDowell (2002a: 41 f.).

sentlich bestimmen. Es scheint mir deshalb zutreffend, Positionen dieser Familie als Angehörige eines reduktiven Naturalismus zu bezeichnen.[102]

Es ist dabei von besonderer Ironie, dass sich gerade bei Aristoteles, auf den McDowell sich maßgeblich bezieht, eine Stelle finden lässt, die nahelegen könnte, dass auch Aristoteles eine solche Auffassung der metaphysischen Begründung der Tugend vertreten hätte, als er das ‚Notwendige' als etwas definierte, ohne das das Gute nicht erlangt werden kann (vgl. Aristoteles: *Metaphysik* Δ 5, 1015a 22–26). Diese Stelle könnte es nahelegen, die Tugend als eine notwendige Bedingung für die Erlangung eines guten Lebens anzunehmen, deren Notwendigkeit „in unabhängigen, von der Natur verbürgten Tatsachen" beruhe, „von denen ein Gelingen des menschlichen Lebens abhänge."[103]

McDowell sieht in einer so gearteten Aristoteles-Interpretation allerdings mehr die Bedürfnisse unserer spezifisch neuzeitlichen Verstehenssituation zum Ausdruck gebracht, als dass Aristoteles selber Genüge getan würde: „*Uns* fällt es schwer, auf den Wunsch nach einer Fundierung zu verzichten, doch das liegt *an unserem Ort* in der uns von Aristoteles trennenden Geschichte des Denkens."[104]

McDowell möchte deshalb ein alternatives Verständnis von Aristoteles beliebt machen, die sich gerade nicht dazu genötigt sieht, die Perspektive der Moral durch den Rekurs auf objektive Sachverhalte der Natur zurückzuführen: „Mit der Behauptung ‚Wir benötigen die Tugenden' ist lediglich gesagt, dass ethische Erwägungen echte Handlungsgründe konstituieren; sie beinhaltet keine Skizze einer Fundierung dieses Anspruchs."[105] McDowell wendet sich hier gegen die Auffassung, dass tugendhaftes Handeln nicht um seiner selbst willen vollzogen wird, sondern nur „in abgeleiteter Form als etwas Gutes auszumachen" ist.[106] McDowell selbst vertritt hingegen die Auffassung, dass „Tugend" und „tugendhaftes Handeln" „zum Binnenbereich des Standpunkts einer Person gehört, die schon akzeptiert, dass die Forderungen der Tugend an die Vernunft wirklich bestehen"[107], und keiner Begründung dieser Forderungen aus einer Perspektive der dritten Person bzw. *from nowhere* benötigt.

---

[102] Reduktiv ist eine solche Position, weil sie die Moral letztlich in außermoralischen Sachverhalten gegründet sein lässt. Als Naturalismus ist die Auffassung zu bezeichnen, weil die fundierenden Sachverhalte als Naturtatsachen aufzufassen sind, die der naturwissenschaftlichen Beschreibung, dem Blick von Nirgendwo, zugänglich sind, und sie nicht etwa als von übernatürlichen Ideen oder einem transzendentalen Subjekt abgeleitet verstanden werden.

[103] McDowell (2002a: 30).

[104] McDowell (2002a: 39, kursiv durch MUB).

[105] McDowell (2002a: 31).

[106] Vgl. McDowel l (2002a: 32).

[107] McDowell (2002a: 33).

Wie McDowell herausstellt, kann die Position eines reduktiven Naturalismus, wie er etwa auch von Philippa Foot[108] vertreten wird, keine überzeugende Antwort auf das Problem der Motivation liefern, wie es sich im Horizont der Hume'schen Position stellt. Denn der schlichte Hinweis „Menschen [im Allgemeinen] benötigen dies und jenes“[109] mag zwar eine wahre Tatsachenaussage über die Beschaffenheit der menschlichen Natur, also als Charakterisierung der Gattung artikulieren, aus ihr folgt aber nicht, dass *eine bestimmte* Person „dies und jenes“ benötigt.[110] Aus einer wahren Aussage über die Gattung lässt sich nicht ohne weitere Prämissen eine Schlussfolgerung für ein einzelnes Exemplar dieser Gattung ableiten – geschweige denn ein praktischer Schluss deduzieren. Zudem ist, selbst wenn die Behauptung zugestanden wird, in praktischer Hinsicht noch nichts gewonnen: „Die Vernunft öffnet uns nicht nur die Augen für unsere Natur als Mitglieder jener Spezies von Lebewesen, der wir nun einmal angehören, sondern sie befähigt und verpflichtet uns sogar dazu, in einer Weise davon zurückzutreten, die die Relevanz der eigenen Natur für unsere praktischen Probleme in Frage stellt.“[111] Die Ausbildung der Naturanlage der Vernunft bringt damit einen Verlust der Autorität der Natur über das Verhalten der Einzelwesen mit sich: „Die Vernunft verleiht dem mit sich zu Rate gehenden Akteur die Fähigkeit, von *allem* zurückzutreten, was geeignet erscheinen könnte, die vermeintlichen Forderungen der Vernunft zu fundieren.“[112]

Für die Frage, wie denn angesichts dieser unentschiedenen Situation überhaupt sinnvoll von Handlung gesprochen werden kann, scheint sich deshalb die von Hume vertretene Vorstellung nahezulegen, individuelle Interessen seien letztlich ausschlaggebend für unser Handeln. Damit ist aber die Vorstellung preisgegeben, dass tatsächliche objektive Gründe für unser Verhalten eine Rolle spielen könnten, und einem Subjektivismus die Bühne bereitet, mit dem jeglicher Anspruch auf Objektivität letztlich aufgegeben werden muss.

---

[108] Zumindest gilt dies eindeutig für die jüngeren Arbeiten von Foot (2001; 2002).

[109] McDowell veranschaulicht seinen Standpunkt anhand einer imaginierten Evolutionsgeschichte von Wölfen, bei der ein Wolf eine Vernunft ausbildet, mittels derer er sich selber und sein Verhalten kritisch hinterfragen kann, und die in einer Art und Weise auf seine natürlichen Reaktionsmechanismen einwirken, dass dieser so etwas wie bewusste Entscheidungen auch gegen die eigene Natur fällen kann.

[110] Vgl. McDowell (2002a: 36).

[111] McDowell (2002a: 37).

[112] McDowell (2002a: 38 f.).

3.1.4. McDowells Alternative

Gegen diesen Versuch will McDowell die Position eines ethischen Realismus stark machen und weist zunächst darauf hin, dass es nun gar nicht ausgemacht ist, dass es für eine in befriedigendem Sinne rationale Auffassung von Ethik nicht notwendig ist, dass diese sich auf irgendwelche objektiven Grundlagen stützen müsste. Vielmehr zeige sich, dass dieses Erfordernis lediglich im Rahmen eines so nicht notwendig zu akzeptierenden Vernunftbegriffes auftritt.

McDowell bestreitet nämlich gerade die oben skizzierte Auffassung, dass die Naturwissenschaften als Leitparadigma auch für den Bereich der Ethik hilfreich sein könnten:

> „Wenn man anerkennt, dass die unpersönliche Haltung der wissenschaftlichen Forschung eine methodologische Notwendigkeit ist, um zu einer wertvollen Form des Wirklichkeitsverständnisses zu gelangen, ist das etwas völlig anderes als die Auffassung, die in der Neuzeit aufkommende Erkenntnis dieser Sachlage sei eine metaphysische Einsicht in den Begriff der Objektivität als solcher, woraus sich ergebe, bei jeder Form des Denkens müsse objektive Richtigkeit in dieser Art des Zugangs zur Wirklichkeit verankert sein."[113]

Aus der Anerkennung der Bedeutung der Naturwissenschaften für unser Verständnis der Natur folgt nicht die Auffassung, dass der Begriff der Richtigkeit im Bereich der praktischen Vernunft sich ebenfalls aus naturwissenschaftlich verfügbaren Fakten zusammensetzen muss.[114] „Nur schlechte Metaphysik legt den Gedanken nahe, in der Ethik müssten die Maßstäbe irgendwie anhand der Fakten der entzauberten Natur aufgestellt werden."[115] Allerdings bestehe durchaus eine Analogie im Hinblick auf die Objektivität zwischen Naturwissenschaft und Ethik, nämlich in der Feststellung, „dass es in beiden Bereichen womöglich rational ist, von einer Schlussfolgerung zu behaupten, der Logos selbst mache sie zwingend."[116] Denn bereits der Begriff des ‚Denkens', der sowohl für die Ethik als auch für die Naturwissenschaft tragfähig sein soll, impliziere eine Vorstellung von Objektivität, für die die Unterscheidung von ‚richtig sein' und ‚richtig erscheinen' konstitutiv ist.[117] Die Naturwissenschaften zeichnen sich freilich durch eine besondere Form von Objektivität aus, aus der die Auffassung, dass eine Erklärung nur dann als objektiv gelten kann, wenn sie mittels naturwissenschaftlicher Methoden erlangt wurde oder letztlich auf durch naturwissenschaftliche Methoden erhobene Tatsachen zurückgeführt werden kann, nicht zwingend folgt.[118] Selbst

[113] McDowell (2002a: 50).
[114] Vgl. McDowell (2002a: 53).
[115] McDowell (2002a: 58).
[116] McDowell (2002a: 57).
[117] Vgl. McDowell (2002a: 55).
[118] Vgl. McDowell (2002a: 57 f.).

wenn – und McDowell geht selbst davon aus – es möglich ist, eine naturwissenschaftliche Erklärung für den Ort des ethischen Diskurses zu erarbeiten, lässt sich „nicht erweisen, dass es hier keinen Raum gibt für eine Art der Bewertung, durch die das [im ethischen Diskurs, MUB] Ausgedrückte als schlichtweg richtiger Gedanke beglaubigt wird, ohne dass diese Richtigkeit des Gedankens durch sein Verhältnis zur außerethischen Wirklichkeit fundiert werden müsste."[119]

Vielmehr betont McDowell, dass keine noch so erfolgreiche naturwissenschaftliche Erklärung von den Verpflichtungen befreien kann, die das *Hineinwachsen in die zweite Natur* unweigerlich mit sich bringt: „Der Last des reflektierenden Denkens – der Pflicht, die Gültigkeitsnachweise für Erwägungen, die der Vernunft zu gefallen beanspruchen, nach bestem Wissen abzuwägen – kann man sich nicht durch das Hirngespinst entziehen, einige passende Fakten der ersten Natur drängten sich uns in einer Weise auf, die ein Umgehen der Notwendigkeit des Nachdenkens ermöglichen würde."[120]

Im Horizont unserer Wahrnehmung (vielleicht sogar Metaphysik) erweist sich die Vorstellung, dass die Ergebnisse von Verstandestätigkeiten nur dann als plausibel gelten können, wenn sie sich durch die von den Naturwissenschaften etablierten Standards und Verfahren erhärten lassen, als maßgeblich und beharrlich. Zu den fundamentalen normativen und hermeneutischen Voraussetzungen dieses Verstehenshorizontes gehören Auffassungen von Wahrheit und Objektivität im Sinne von vollkommener Unabhängigkeit von subjektiver Wahrnehmung. McDowell möchte an einer Konzeption von Objektivität auch für den Bereich des Moralischen festhalten, die moralische Tatsachen als unabhängig von unserer Wahrnehmung existierend annimmt: „Das Ethische ist der Bereich rationaler Forderungen, die es sowieso gibt, egal ob wir dafür empfänglich sind oder nicht."[121] Wie unten noch genauer auszuführen ist, geht die Entwicklung von McDowells Position mit der Neubestimmung des Begriffs einer objektiven Tatsache einher, die die Unterscheidung von objektiven Tatsachen und nicht-subjektabhängigen Tatsachen erlaubt: Naturtatsachen sind insofern objektive Tatsachen, als sie unabhängig von der subjektiven Wahrnehmung vorausgesetzt werden können, moralische Tatsachen hingegen können nur insofern als objektiv vorausgesetzt werden, als es zumindest potenziell möglich ist, sie wahrzunehmen, weil es Wesen gibt, die über eine entsprechende Wahrnehmungsfähigkeit verfügen: „Wir werden auf diese Forderungen aufmerksam, indem wir die geeigneten begrifflichen Fähigkeiten erwerben. Wenn uns anständige Erziehung auf den rechten Weg des Denkens bringt, dann sind unsere Augen offen für die Exis-

---

[119] McDowell (2002a: 58 f.).
[120] McDowell (2002a: 61).
[121] McDowell (2001: 107).

tenz dieses Gebiets im Raum der Gründe."[122] McDowell findet den geeigneten Weg, um zu dieser alternativen Konzeption der Beziehung von Spontaneität und Rezeptivität, von Vernunft und Natur zu gelangen – genauso wie Gadamer – in der aristotelischen Ethik, genauer im Begriff der „sittlichen Einsicht" bzw. der *Phronesis*. Von hier übernimmt McDowell den Gedanken, „dass die Forderungen der Ethik real sind, keine Projektion von oder Konstruktion aus Tatsachen, die sichtbar sein könnten, ohne dass der Betrachter am ethischen Leben partizipiert"[123].

3.1.5. Die Ausbildung einer zweiten Natur als Vervollkommnung der ersten

Zwar teilt McDowell die Auffassung, dass die Natur des Menschen als nicht völlig unverbunden und unvergleichlich neben der Natur anderer Lebewesen stehend verstanden werden kann, sondern wir bei aller Verschiedenheit zumindest „die Empfänglichkeit der Wahrnehmung für Merkmale der Umgebung"[124] mit stummen Tieren teilen: „Empfindungsfähigkeit ist ein Merkmal *ihres* animalischen Lebens und auch in *unserem* Fall sollte sie etwas Animalisches sein. Die Empfindungsfähigkeit stummer Tiere ist eine Weise, in [der] sich ihr animalisches, ihr rein natürliches Wesen verwirklicht, und unsere Empfindungsfähigkeit als ein Aspekt unseres Lebens sollte ebenso eine Weise sein, in der sich unser natürliches Wesen verwirklicht."[125] Diese Einsicht könnte nun aber dazu verführen anzunehmen, dass die Spontaneität bzw. ihre Operationen die Sinnlichkeit unserer Wahrnehmungsfähigkeit deshalb nicht durchdringen kann, weil letztere ja selbst ganz zur Natur gehört[126], – eine Haltung, die dann eher der radikalen Trennung zwischen Natur und Vernunft Vorschub leistete, die McDowell ja zu überwinden trachtet. Will man nicht in vorneuzeitliche Denkmuster verfallen, kann die Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Rezeptivität und Spontaneität bzw. zwischen dem Raum der Natur und dem Raum der Gründe nicht über eine erneute Verzauberung der Natur erfolgen.

McDowells Lösungsweg erfolgt deshalb über eine Neufassung des Begriffs der „Natur", der dem Umstand Rechnung tragen muss, „dass zur Natur auch jene rationalen Fähigkeiten des Menschen gehören, die ihr zuvor als ein Raum der Gründe, als ein ‚space of reason', entgegengesetzt worden waren."[127] Denn sobald die von McDowell in ihrem sachlichen Recht nicht bestrittene neuzeitliche Trennung zwischen dem Raum der Naturgesetze und

[122] McDowell (2001: 107).
[123] McDowell (2001: 108).
[124] McDowell (2001: 96).
[125] McDowell (2001: 95, kursiv MUB).
[126] Vgl. McDowell (2001: 95).
[127] Honneth/Seel (2002: 10).

dem Raum der Gründe nicht mehr mit der Unterscheidung von Natur und Nicht-Natur identifiziert wird, ist die Möglichkeit für eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen unseren begrifflichen Fähigkeiten und Naturtatsachen gegeben. Genau darin besteht die strategische Bedeutung des Begriffs der „zweiten Natur“, die McDowell nun nicht weiter in strikter kategorialer Unterscheidung und Entgegensetzung zur „ersten Natur“ sehen will – etwa im Sinne einer inkommensurablen Entgegensetzung von Natur und Kultur –, sondern beide nun gerade in ein Kontinuitätsverhältnis setzt. Die zweite Natur ist die Art und Weise, in der Menschen ihre erste, animalische Natur verwirklichen: Menschen „werden als gewöhnliche Tiere geboren und im Verlauf ihres Erwachsenwerdens entwickeln sie sich zu Denkern und intentional Handelnden.“[128]

Paradigmatisch ausformuliert findet McDowell diese Auffassung in Aristoteles’ Konzeption der Ethik: Die „Menschen sind auf verständliche Weise durch die ethische Erziehung in diese Dimension des Raums der Gründe eingeführt worden. Sie verleiht ihrem Leben die angemessene Gestalt. Die sich ergebenden Gewohnheiten des Denkens und Handelns sind dann die zweite Natur.“[129] Allerdings ist die Ausbildung des ethischen Charakters, wie Aristoteles sie zeichnet, für McDowell (wie auch für Gadamer), lediglich ein besonderer Fall eines allgemeineren Phänomens, dem „Vertrautmachen (*initiation*) mit begrifflichen Fähigkeiten, zu denen auch eine Empfänglichkeit für andere rationale Forderungen und nicht nur für solche der Ethik gehört.“[130] Dieser Initiationsprozess „ist ein normaler Bestandteil dessen, was es für einen Menschen heißt, erwachsen zu werden“[131], wobei dem Hineinwachsen in und dem Erwerb von Sprache fundamentale Bedeutung zu: „Wenn ein Mensch in die Sprache eingeweiht wird, wird er in etwas eingeführt, das bereits die allem Anschein nach rationalen Verbindungen zwischen Begriffen umfasst, die für die Gestalt des Raums der Gründe konstitutiv zu sein scheinen, noch ehe er die Bühne betritt. […] Menschen reifen in den Raum der Gründe als ihrem Haus hinein oder, was auf dasselbe hinausläuft, in ihr Leben in der Welt“[132]. Dieser Prozess, den McDowell mit dem deutschen Begriff der *Bildung*[133] am deutlichsten zum Ausdruck gebracht sieht, ist die Aneignung und Ausbildung der zweiten Natur.

Indem die zweite Natur als für den Menschen spezifische Form der Ausbildung der ersten Natur gefasst wird, ist ein Verständnis möglich, wonach auf der einen Seite natürliche Tatsachen begrifflich strukturiert und auf der

[128] McDowell (2001: 152).
[129] McDowell (2001: 109).
[130] McDowell (2001: 110).
[131] McDowell (2001: 110).
[132] McDowell (2001: 152 f.).
[133] Vgl. McDowell (2001: 110).

anderen Seite begriffliche Fähigkeiten als natürlich gelten können. Damit leistet der Begriff der zweiten Natur nichts weniger als ein Verständnis von Wahrnehmungsfähigkeiten zu ermöglichen, wonach diese als im vollen Sinne dem Reich der Natur zugehörig *und zugleich* begrifflich strukturierte Fähigkeiten zu verstehen sind, mittels derer praktische und theoretische Gründe zugänglich sind. Insofern McDowell diese Idee der zweiten Natur anhand der Ethik von Aristoteles entwickelt, bewegen wir uns im Rahmen der Rekonstruktion selbstredend bereits mitten in den Voraussetzungen von McDowell Moralphilosophie.[134] Darauf soll nun noch genauer eingegangen werden.

3.2. Grundlinien von McDowells Moralphilosophie

McDowells Moralphilosophie lässt sich mit den folgenden fünf zentralen Thesen umreißen:

1. McDowell vertritt erstens, wie gesehen, die Auffassung, dass unsere Wahrnehmungen sowohl in vollem Sinn natürliche Phänomene als auch begrifflich strukturiert sind bzw. als Aktualisierungen unserer begrifflichen Fähigkeiten aufzufassen sind.
2. Mit der ersten These ist zudem die zweite These verbunden, dass diese ‚Doppelnatur' der Wahrnehmung auch eine neue Konzeption von moralischer Wahrnehmung eröffnet.
3. Diese Form moralischer Wahrnehmung macht uns einen von unserer Wahrnehmung unabhängigen Bereich moralischer Tatsachen zugänglich (ontologische Objektivität moralischer Tatsachen).
4. Allerdings ist dieser Bereich moralischer Tatsachen nicht unabhängig von der besonderen Form der moralischen Wahrnehmung zugänglich. Moralische Tatsachen lassen sich nur aus der Innenperspektive einer moralischen Wahrnehmungsfähigkeit beschreiben (genetische Unabhängigkeit moralischer Tatsachen) und deshalb nicht adäquat auf einen nicht-moralischen Standpunkt zurückführen oder in nicht-moralischem Vokabular beschreiben (nonreduktiver Naturalismus[135]).
5. Aus diesen Annahmen zieht McDowell die Schlussfolgerung, dass es möglich ist, einen eigenständigen und in diesem Sinn autonomen und nicht reduzierbaren moralischen Standpunkt im Sinne Kants zu formulieren.

[134] Zur Kritik an diesem sowohl von Gadamer wie McDowell in Anspruch genommenen Verfahren, in dem die sittliche Wahrnehmung als Paradigma für die Erkenntnistheorie dienen soll, vgl. Williams (1996).

[135] Anders kategorisiert Tarkian (2009) McDowells Position als einen ‚Nonnaturalismus', was angesichts seiner Betonung der Kontinuität von erster und zweiter Natur für mich nicht nachvollziehbar ist.

Den ersten Schritt der Rekonstruktion der Thesen 1 und 2 haben wir oben mit der Herleitung des Begriffs der zweiten Natur bereits absolviert. Im Folgenden soll deshalb die Rekonstruktion und Herleitung der weiteren Thesen im Vordergrund stehen.

Die Auffassung, dass die moralische Wahrnehmung uns einen besonderen Bereich moralischer Tatsachen zugänglich macht, die unabhängig von unserer Wahrnehmung bestehen, durchzieht die moralphilosophischen Überlegungen John McDowells. Letztlich geht es dabei um die Frage, in welchem Sinne moralische Tatsachen als objektive Tatsachen aufzufassen sind – und dabei um eine bei Gadamer nur unbefriedigend beantwortete Frage.

3.3. Zu McDowells metaethischer Verortung

Wie gesehen ist für McDowell ebenso wie für Gadamer die zentrale Herausforderung philosophischer und allgemein geisteswissenschaftlicher Arbeit im Kontext der heutigen Universität durch die Dominanz der Naturwissenschaften und ihrer quantitativen Methoden gegeben. Diese Dominanz schlägt sich im allgemeinen Welt- und Sinnverstehen sowie in der Philosophie als Reflexionsdisziplin kultureller Denkformen in einer ungebrochenen Faszination für die in den Naturwissenschaften etablierten Vorstellungen von Tatsachen nieder. In den Diskussionen und Positionen der akademischen Moralphilosophie lässt sich dies daran ablesen, dass so unterschiedliche metaethische Positionen wie der Nonkognitivismus, die Irrtumstheorie oder der Naturalismus die Überzeugung teilen, dass die Naturwissenschaften uns das paradigmatische Modell von Tatsachen bieten. Nach diesem Verständnis zeichnen sich Tatsachen dadurch aus, dass sie und ihre Eigenschaften unabhängig von unseren Einstellungen, Meinungen oder Überzeugungen sowie unabhängig von unserer Erkenntnis, in diesem Sinne *objektiv*, gegeben sein müssen, wenn von moralischer Wahrheit oder Richtigkeit gesprochen werden können soll. Sehr allgemein gesagt, sind sich deshalb wohl alle (meta-) ethischen Positionen in den folgenden zwei grundlegenden, auch von der Alltagsintuition geteilten Annahmen einig:

1. moralische Forderungen müssen objektiv sein, d.h. betrachter- oder subjektunabhängig gelten können,
2. moralische Urteile zeichnen sich in spezifischer Weise dadurch aus, dass sie handlungsrelevant sind – d.h. sie leisten einerseits Orientierung darüber, wie in einer bestimmten Situation jede und jeder Einzelne ‚richtig', d.h. moralisch bzw. in Übereinstimmung mit der Moral handeln sollte, und andererseits motiviert die Einsicht in ihre Geltung die entsprechende Handlung.

Könnte man sich für moralische Tatsachen auf einen solchen Begriff von Objektivität stützen, wie er uns aus den Naturwissenschaften verfügbar ist,

wäre für die Erfüllung der Forderung nach subjektunabhängiger allgemeiner Gültigkeit moralischer Tatsachen bereits eine gute Ausgangslage gegeben. Es ist nun allerdings sehr fraglich, ob diese Vorstellung von Objektivität und objektiven Tatsachen auch auf moralische Tatsachen zutreffen kann. Denn die grundlegende Schwierigkeit, mit der sich sämtliche um systematische Kohärenz bemühten ethischen Theorien, die den oben genannten beiden Alltagsintuitionen Rechnung tragen sollen, bewältigen müssen, lässt sich anhand eines Trilemmas formulieren, dessen Lemmata auf den ersten Blick alle gleichermaßen plausibel scheinen:

1) moralische Urteile sind objektive Tatsachenurteile der Form: „in der Situation x ist Handlung y moralisch richtig“ (Objektivität im Sinne von subjektunabhängiger Allgemeingültigkeit)
2) moralische Urteile sind praktisch relevant, weil sie Urteile über geforderte Handlungen sind – sie sagen uns, was wir tun sollen (Handlungsrelevanz, praktische Urteile)
3) aus einem Tatsachenurteil, das eine Aussage über bestimmte Seins-Sachverhalte macht, lässt sich logisch formal keine Sollensaussage (wie sie in Lemma 2 gefordert wird) herleiten (Hume: Sein-Sollen-Prinzip)

Lösungen dieses Trilemmas lassen sich entweder dadurch erreichen, dass eines der Lemmata abgelehnt wird, oder dadurch, dass sie – gegen den ersten Eindruck – nicht als inkonsistent, sondern durchaus miteinander vereinbar verstanden werden können. McDowell entwickelt seine Position u.a. in Abgrenzung gegen die anti-realistische Position, die Lemma 1 zurückweist. Deshalb werde ich sie im Folgenden kurz nachzeichnen, um von dort McDowells Alternative anti-realistische Position zu skizzieren, die auf eine Zurückweisung von Humes Tatsachen/Werte-Unterscheidung (Lemma 3) hinausläuft.

3.3.1. Die anti-realistische Ablehnung objektiver moralischer Tatsachen

Eine strikte Orientierung am naturwissenschaftlichen Tatsachen-Modell würde ein Verständnis nahelegen, wonach moralische Tatsachen auch in einer Welt existieren könnten, in der es keine (ihnen entsprechenden) moralischen Einstellungen geben würde. Genau diese Vorstellung hat John L. Mackie deshalb zur Zurückweisung von Lemma 1) und damit zur grundlegenden Kritik an der Annahme von moralischen Tatsachen geführt, wie sie in bestimmten Formen des moralischen Realismus vertreten werden. Für Mackie war die Vorstellung von derartigen objektiven moralischen Tatsachen, wie sie der moralische Realismus postuliere, eine Vorstellung, die letztlich nicht nur auf der Annahme von metaphysischen Entitäten „sehr seltsamer Art“[136] beruhe, sondern auch eine seltsame Art der Erkenntnis dieser Enti-

[136] Mackie (1981: 43).

täten postulieren müsse: Der moralische Realist müsse „eine Fähigkeit voraussetzen, mit der zugleich sowohl die natürlichen Eigenschaften, die Grausamkeiten ausmachen, als auch die sittliche Falschheit, als auch die geheimnisvolle Beziehung zwischen diesen beiden Arten von Eigenschaften erkennen“[137]. Für Mackie beruht die Annahme dieser Art von objektiven moralischen Tatsachen letztlich auf einem Wunsch nach Autorität, der in der Natur moralischer Normen begründet ist: Denn da moralische Normen nach Mackie die Funktion haben, „zwischenmenschliche Beziehungen zu regeln [und] […] bestimmte zwischenmenschliche Verhaltensweisen zu kontrollieren“, auch gegen unsere Neigungen, wünschten wir uns, „dass unsere moralischen Normen Autorität für uns selbst und für andere besitzen. Objektive Geltung würde ihnen diese Autorität verleihen“[138].

Wie auch immer diese Hypothese über die lebensweltliche Verankerung des Verlangens nach Objektivität zu beurteilen sein mag, weist Mackies „argument from queerness“ darauf hin, dass das naturwissenschaftliche Paradigma von Tatsachen für die Konzeptualisierung von moralischen Tatsachen offenbar kein uneingeschränkt überzeugendes Modell liefert, sofern man nicht auch sonst geneigt ist, der Phantasie die Zügel über unsere Erkenntnistheorie in die Hand zu geben. McDowells alternative Konzeption der Objektivität moralischer Tatsachen als von der subjektiven Wahrnehmung nicht vollkommen ablösbar, erfüllt nun gerade alles, was für Mackie im Horizont seiner strikt naturwissenschaftlich standardisierten Erkenntnistheorie seltsam erscheint. Wenn moralische Tatsachen allerdings nicht nur objektiv, sondern auch praxisrelevant sein sollen, dann kann der Aspekt ihrer Wahrnehmung für die Bestimmung moralischer Tatsachen nicht außer Acht gelassen werden, wenn an der Annahme objektiver moralischer Tatsachen festgehalten werden soll. Eine in vielerlei Hinsicht mit McDowell verwandte Position findet sich bei Johannes Fischer. Sein Ansatz kann vielleicht am zutreffendsten als subjektivistischer Nonnaturalismus bezeichnet werden kann: Sie wendet sich in der Tradition des britischen Intuitionismus (Moore, Prichard, Ross) gegen jede Rückführung der Moral auf natürliche Eigenschaften (Nonnaturalismus). Subjektivistisch ist sie, insofern als sie allerdings auch die Annahme von moralischer Objektivität zugunsten einer charakteristischen Emotionsbasierung ablehnt. Nach einem kurzen Blick auf Fischers Kritik an szientistisch-naturalistischen Moralauffassungen werde ich auf McDowells Alternative eines nonreduktiven hermeneutischen Naturalismus eingehen, der wie Fischer die Bedeutung der (subjektiven) Wahrnehmung für das moralische Erkennen betont, aber zugleich an der Objektivität und damit intersubjektiven Rechtfertigbarkeit moralischer Urteile festhalten will.

---

[137] Mackie (1981: 48).

[138] Mackie (1981: 50).

3.3.2. Ein Vergleich mit Fischers Kritik am naturalistischen Reduktionismus

Sowohl McDowell wie auch Fischer kritisieren an naturalistischen Positionen, dass sie zu einer problematischen Objektivierung der Moral führen, die der für die Handlungsrelevanz moralischer Urteile letztlich unverzichtbaren Internalität moralischer Erkenntnis nicht Rechnung tragen kann. Sie sind sich deshalb in ihrer Ablehnung von naturalistisch-objektivistischen Auffassungen der Moral einig, schlagen aber unterschiedliche Wege zur Lösung ein. Fischer kritisiert an naturalistischen Positionen, dass sie die Bedeutung von Werturteilen als durch die jeweilige „Konstellation natürlicher Eigenschaften" hinreichend bestimmt annehmen, während die natürlichen Eigenschaften lediglich notwendige Bedingungen für moralische Urteile bilden. Diese Position ergebe sich nach Fischer zwangsläufig aus einer falschen Objektivierung der Moral, die darin bestehe, „dass moralischer Wert (richtig/falsch, gut/schlecht, moralischer Status, *thick moral concepts*) auf natürliche Eigenschaften zurückgeführt wird. Werte sind hiernach supervenient mit Konstellationen von natürlichen Eigenschaften gegeben."[139] Zwar müsse nach Fischer „ein Verhalten bestimmte natürliche Eigenschaften aufweisen, um als grausam wahrgenommen werden zu können. Aber Grausamkeit ist nicht mit diesen Eigenschaften gegeben, d.h. unabhängig davon, wie wir Verhalten erleben und wahrnehmen und dabei *emotional bewerten*."[140] Fischer plausibilisiert dies mittels einer Analogie zur Farbwahrnehmung: „Lichtwellen müssen eine bestimmte Wellenlänge haben, damit wir die Farbe ‚rot' wahrnehmen. Aber Röte ist nicht bereits mit dieser Wellenlänge des Lichts gegeben, also unabhängig von unserer Wahrnehmung."[141]

Die Analogie ist allerdings nur teilweise überzeugend. Die der Farbwahrnehmung zugrunde liegende physikalische Konstellation (Wellenlängen des Lichts) bildet ein kontinuierliches Spektrum, dessen graduelle Veränderungen sich (je nach Schulung des Auges) auch in graduellen Abstufungen sprachlich niederschlagen können: Scharlachrot, Magenta usw. Auch wenn die Sprache nicht für jede Verschiebung von Wellenlängen im Nanometerbereich ein entsprechendes Wort zur Verfügung hat, scheint sich die Farbwahrnehmung zumindest strukturell parallel zur physikalischen Spektral-

---

[139] Fischer (2011a: Anm. 15). Fischers Darstellung erweckt leicht den Anschein der Widersprüchlichkeit: Entweder werden Werte auf natürliche Eigenschaften zurückgeführt (das wäre eine klassisch naturalistische Position bzw. eine klassische Form eines naturalistischen Reduktionismus) oder sie sind eben gerade nicht auf solche zurückführbar, treten aber möglicherweise sogar regelmäßig mit bestimmten „Konstellationen von natürlichen Eigenschaften" auf. Das hingegen wäre keine naturalistische Position, sondern eine, die auch von einer Intuitionistin (die Fischers Position viel näherstehen dürfte) vertreten werden könnte.

[140] Fischer (2011a: Anm. 15).

[141] Fischer (2011a: Anm. 15).

messung zu verhalten und es zumindest eine starke Korrelation von sprachlicher Artikulation einer Wahrnehmung und physikalisch messbarer Wellenlänge des Lichts zu geben. Wer bei einer Exposition von zwei separaten Lichtquellen von Wellenlängen im Bereich von 520–560nm (grün) und von 625–780nm (rot) nicht zwei Farben wahrnimmt, hat aller Wahrscheinlichkeit nach nicht eine defizitäre Grammatik, sondern eine Rot-Grün-Blindheit.

Die Analogie aus der Farbwahrnehmung könnte fälschlicherweise dazu verleiten, eine bestimmte Grammatik im Sinne von Anwendungsregeln anzunehmen, aufgrund derer ein bestimmter Gebrauch korrekt (gemäß der Regel) ist oder nicht. Die Annahme von Kriterien, die korrekten von unkorrektem Sprachgebrauch unterscheiden ließe, machte die Wahrnehmung argumentativer Klärung zugänglich. Dies wäre nun aber – so scheint mir – gerade nicht im Sinne Fischers. Denn die „rationale Begründung“ moralischer Urteile – so wird Fischer nicht müde zu betonen – sei eines der Hauptübel akademischer Ethik.[142] Stattdessen schwebt Fischer offenbar ein intuitionistisches Modell moralischer Erkenntnis vor, wonach die Emotionen uns intuitiv die korrekte moralische Erfassung einer Situation vermitteln.

Fischers unermüdliche Erinnerung, „dass die Moral ihre Grundlage in Emotionen hat“[143], und seine Kritik an allen Formen der argumentativen und rationalen Klärung strittiger Sachverhalte machen es schwer, in seinem Ansatz Möglichkeiten zu erkennen, die von einem Abgleiten in reinen Subjektivismus oder Expressivismus bewahren.[144] Dieser Befürchtung können die Überlegungen McDowells besser begegnen.

3.3.3. McDowells Reaktion auf den metaethischen Anti-Realismus

Während Mackie aus der Einsicht, dass der naturwissenschaftliche Begriff einer objektiven Tatsache für die Verwendung in der Moralphilosophie völlig ungeeignet ist, die Konsequenz zog, sich von der Vorstellung moralischer Objektivität sowie der Annahme ihrer Erkennbarkeit zu verabschieden und stattdessen eine nonkognitivistische Irrtumstheorie zu entwickeln, will McDowell an der Objektivität moralischer Tatsachen und an der kognivistischen Grundüberzeugung, dass die Wahrheit moralischer Tatsachen auch erkannt werden kann, festhalten. Nach McDowell sind die anti-realistischen Positionen von Stevensons Emotivismus, über Mackies Irrtumstheorie bis hin zu Simon Blackburns quasi-realistischem Projektivismus als Reaktionen auf ein falsches Verständnis der in McDowells Augen offensichtlichen Tatsache zurückzuführen, dass ethisches Denken und evaluatives Denken im allgemeinen nicht eine Form naturwissenschaftlichen Denkens sind. Dieses

---

[142] Vgl. z.B. Fischer (2012: 11).
[143] Z.B. Fischer (2012: 40), grundlegend Fischer (2010b).
[144] Ganz anders aber in Fischer (2010a: 60).

Missverständnis entspringt derselben Tendenz zu metaphysischen Dualismen, die unser Denken regelmäßig zu blockieren drohen.[145]

McDowells Strategie ist denn auch auf sehr grundlegender Ebene anzusiedeln. Er setzt bei der dritten Prämisse im oben aufgeführten Trilemma an: Diese entspringe einem bestimmten Bild, das sich einer naturwissenschaftlichen Metaphysik orientiere und Objektivität von Tatsachen so begreife, dass sie auf vom Betrachter unabhängige Objekte bzw. Sachverhalte referiert. Im Hintergrund stehen also zwei Grundannahmen über moralische Urteile. Erstens die semantische These: Moralische Urteile sind Urteile, die auf bestimmte Sachverhalte referieren. Zweitens die ontologische These: Moralische Eigenschaften oder Tatsachen sind eigenständige Objekte, die unabhängig vom Betrachter existieren.

McDowell greift nun weder die semantische noch die ontologische These direkt an, sondern setzt bei der Erkenntnistheorie ein. Moralische Eigenschaften oder Tatsachen sind nach McDowell nur im Kontext ihrer Rolle in moralischer Wahrnehmung verständlich. Danach sind die Forderungen der Ethik real,

> „keine Projektion von oder Konstruktion aus Tatsachen, die sichtbar sein könnten, ohne dass der Betrachter am ethischen Leben und Denken partizipiert, so dass sie einer aus dem seitlichen Blickwinkel geführten Untersuchung dessen zugänglich wären, wie das ethische Leben und Denken auf den natürlichen Kontext bezogen ist, in dem es stattfindet. Die Tatsache, dass die Forderungen sich auf uns beziehen, ist irreduzibel. Sie ist etwas, das nur in der Art des Denkens in den Blick kommt, welches praktische Situationen im Hinblick auf solche Forderungen betrachtet."[146]

3.3.4. McDowells nonreduktiver Naturalismus

McDowell möchte moralische Tatsachen nicht dem Subjektivismus oder Expressivismus anheimfallen lassen und an der Objektivität moralischer Tatsachen festhalten. Allerdings kritisiert er an Mackie sowie jeder metaethischen Position, die moralische Eigenschaften auf natürliche Eigenschaften im Sinne naturwissenschaftlicher Objektivität zurückführen können will, dass sie sich an einem falschen Modell orientiert.

Mackies Begriff moralischer Tatsachen orientiere sich an einer Vorstellung von primären Eigenschaften oder Qualitäten wie Größe, Ausdehnung, Dauer, Form usw., die unabhängig von unserer Wahrnehmung und deshalb im naturwissenschaftlichen Sinn objektiv gegeben sind. Wie Fischer sieht auch McDowell in der Farbwahrnehmung bzw. generell in der Wahrnehmung sekundärer Qualitäten, also neben Farben auch Gerüchen oder Klängen, das für die moralische Wahrnehmung hilfreiche Vergleichsmodell.

---

[145] Vgl. McDowell (1998: viii).

[146] McDowell (2001: 108).

McDowell widerspricht Mackies Annahme, dass es sich bei moralischen Tatsachen aufgrund des Umstands, dass sie von ihrer Wahrnehmung abhängen, nicht um objektive, sondern um subjektive Tatsachen handeln muss. Er verneint diese Abhängigkeit nicht, aber sie schließt in seinen Augen nicht aus, dass moralische Tatsachen einen objektiven Status haben können. Umgekehrt zeigt der Umstand, dass die Fähigkeit zur Erkenntnis oder Wahrnehmung moralischer Tatsachen von diesen Tatsachen abhängig ist, dass diese Tatsachen nicht nur objektiv sein können müssen, sondern tatsächlich objektiv sind: „Um zu einer befriedigenden Deutung der Offenheit unserer Erfahrung für die objektive Realität zu gelangen, müssen wir die wesentliche Subjektivität der Erfahrung auf radikalere Weise interpretieren."[147]

Zur Entkräftung von Mackies Vorwurf, es handle sich bei den gesuchten Größen um „seltsame metaphysische Entitäten", postuliert McDowell eine Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten. Dadurch kann der doppelten Anforderung an moralische Tatsachen – einerseits unabhängig von der Wahrnehmung vorhanden und damit objektiv und andererseits zugleich nur durch ein bestimmtes Wahrnehmungsvermögen wahrnehmbar zu sein – entsprochen werden:

> „Durch den Wechsel zu einem Vergleich mit sekundären Qualitäten wird jegliche Sorge um die Frage, wie etwas, was schlichtweg da ist, dennoch in einer internen Beziehung zu einer Aktivität des menschlichen Empfindungsvermögens stehen könnte, gegenstandslos. Genauso wie Farben sind Werte nicht schlichtweg – unabhängig von unserem Empfindungsvermögen – da; wie bei den Farben hält uns dies nicht von der Annahme ab, dass sie unabhängig von jeder ihrer einzelnen manifesten Erfahrungen bestehen."[148]

3.3.5. Moralische Tatsachen als sekundäre Qualitäten

Als sekundäre Qualität bestimmt McDowell eine Eigenschaft der folgenden Art:

> „Wird sie einem Gegenstand zugeschrieben, so wird diese Zuschreiben nur dann richtig verstanden, wenn man sie, sofern sie wahr ist, kraft der Disposition des Gegenstands als wahr begreift, eine wahrnehmbare Erscheinung bestimmter Art an den Tag zu legen, insbesondere eine Erscheinung, die sich kennzeichnen lässt, indem man ein Wort für die Eigenschaft selbst gebraucht, um mitzuteilen, wie der Gegenstand in der Wahrnehmung erscheint. Dementsprechend wird das Rot-Sein eines Gegenstands als etwas aufgefasst, dessen Gegebensein sich der Beschaffenheit des Gegenstands verdankt, aufgrund deren er (unter bestimmten Umständen) eben rot aussieht."[149]

Sekundäre Qualitäten sind deshalb keine objektiven Eigenschaften im naturwissenschaftlichen Sinne. Sie können nicht unabhängig von einer subjektiven Wahrnehmungsdisposition bestimmt werden. Gleichwohl sind sekun-

---

[147] McDowell (2002c: 218).
[148] McDowell (2002c: 225).
[149] McDowell (2002c: 207).

däre Qualitäten Eigenschaften, „die den Gegenständen, die man vor sich hat, wirklich zukommen."[150] Die Zuschreibung einer sekundären Eigenschaft wie etwa „rot" bedeutet, dass ein Gegenstand dazu tendiert, von Wesen mit einer bestimmten Wahrnehmungsfähigkeit – eben Farbwahrnehmung – als „rot" wahrgenommen zu werden. Sekundäre Qualitäten sind deshalb in McDowells Worten nicht etwas, „kraft dessen Eigenschaftszuschreibungen wahr sind, sondern […] etwas, kraft dessen man *begreift*, dass sie wahr sind. Es ist zweifellos richtig, dass ein gegebenes Ding kraft einer mikroskopischen Eigenschaft seiner Oberflächentextur rot ist. Aber eine Prädikation, die nur im Hinblick darauf – und nicht im Hinblick auf das etwaige Aussehen des Gegenstands – begriffen wird, wäre keine Zuschreibung der sekundären Qualität der Röte."[151]

McDowell formuliert so also eine Ansicht, die ich als *Interdependenz-These moralischer Urteilsfähigkeit* bezeichnen möchte. Die Frage, wie Epistemologie und Ontologie der Moral zueinander in Beziehung stehen bzw. wie sich moralische Tatsachen und die Fähigkeit der Wahrnehmung moralischer Tatsachen zueinander verhalten, beantwortet McDowell mit der Auffassung, dass diese beiden Fragen sachlich nicht voneinander zu trennen sind. Der Ansatz McDowells zeichnet sich nun gerade deshalb als eine hermeneutische Zugangsweise aus, weil er auf der Ebene der Erkenntnistheorie einsetzt und die Moral wesentlich in einer bestimmten Art von Wahrnehmungsfähigkeit fundiert sieht. Mit der Bestimmung von moralischen Eigenschaften in Analogie zu sekundären Qualitäten gelingt es McDowell so gleich mehrere Desiderate zu erfüllen:

1. wird der Intuition Rechnung getragen, dass die Rede von Moral nur in Bezug auf moralische Wesen, mithin Menschen sinnvoll ist, worin die Wahrnehmungsabhängigkeit zum Ausdruck kommt,
2. wird ein schwacher Realismus formuliert, der an der Objektivität moralischer Tatsachen festhält und damit die Möglichkeit einer kognitivistischen Position erhält,
3. wird durch den unlösbaren Bezug auf die Wahrnehmungsfähigkeit die Möglichkeit erhalten, zwischen der Objektivität moralischer Tatsachen und der Internalität ihrer Wahrnehmung, die insbesondere für die Handlungsrelevanz ausschlaggebend ist, eine Brücke zu schlagen.

[150] McDowell (2002c: 208).
[151] McDowell (2002c: 207 f.).

3.4. Praktisches Wissen

Mit den bisherigen Ausführungen ist es möglich, genauer zu umreißen, was unter einem Begriff praktischen Wissens zu verstehen ist, wie er McDowells metaethischem Kognitivismus entspricht. Es liegt nun auf der Hand, dass praktisches Wissen – sei es technischer, pragmatischer oder ethischer Art – genetisch mit der Ausbildung einer zweiten Natur einhergeht. McDowell verweist entsprechend darauf, dass nicht nur die *Tugend* als spezifisch ethisches Wahrnehmungsvermögen der praktischen Vernunft Handlungsgründe zugänglich macht, sondern „jede relevante Form der zweiten Natur wird ihrem Träger so vorkommen, als öffnete sie ihm die Augen für Handlungsgründe."[152] Im Folgenden soll die spezifisch ethische Form praktischen Wissens im Zentrum stehen, für das McDowell im Anschluss an Aristoteles den Begriff der Tugend übernimmt.

3.4.1. Das Wissen der Tugend

„Was nach Aristotelischer Anschauung die Tugend auszeichnet, ist der Umstand, dass die Gründe, die der Tugendhafte zu erkennen vermeint, wirklich Gründe sind; der Tugendhafte erfasst dergleichen richtig."[153] Entscheidend ist also die Frage, inwiefern Tugend als Wissen zu verstehen ist und um was für eine Form von Wissen es sich dabei handelt. Dabei lässt sich zunächst in einem relativ basalen Sinne daran festhalten, dass die Auffassung, dass eine tugendhafte Person über ein bestimmtes Wissen verfügt, zumindest voraussetzen muss, dass diese Person eine bestimmte Situation richtig erfasst. Dass eine Person eine bestimmte Situation richtig erfasst, ist dann der Fall, wenn sie auf eine bestimmte Situation mit dem dieser Situation angemessenen Verhalten reagiert.[154] Allerdings impliziert der Begriff des Wissens (ebenso wie derjenige der Tugend), dass es sich bei dieser Reaktion nicht um einen Verhaltensautomatismus handelt, sondern das für einen gehaltvollen Begriff von Handlung mitzusetzende Freiheitsmoment so bewahrt wird, dass die Person immer auch anders hätte handeln oder sich verhalten können, aber die Wahrnehmung der Situation ihr einen hinreichenden Grund liefert, bei jeder relevanten Gelegenheit in der entsprechenden Weise zu handeln. McDowell macht dies am Beispiel der Freundlichkeit deutlich: „Der Freundliche besitzt eine zuverlässige Sensitivität für eine bestimmte Art von Forderungen, die von Situationen an das Verhalten gestellt werden. […] Der Freundliche weiß,

[152] McDowell (2002c: 60).

[153] McDowell (2002c: 60).

[154] Nach Aristoteles gehört zur Definition des tugendhaften Charakters, dass seine Affekte und Handlungen sich manifestieren, „wann man soll, bei welchen Anlässen und welchen Menschen gegenüber, zu welchem Zweck und wie man soll", Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1106b18–24.

was es heißt, einer Forderung nach Freundlichkeit gegenüberzustehen“[155], und dieses praktische Wissen manifestiert sich in seinem Verhalten.

In dieser Beschreibung ist das Verhältnis von durch die Situationswahrnehmung vermitteltem Wissen und resultierendem Verhalten allerdings lediglich durch ein Implikationsverhältnis der Art bestimmt: Kein tugendhaftes Verhalten (und damit keine Tugend) ohne (vorgängiges) Situationswissen. Die aristotelische These der Identität von Tugend und Wissen ist allerdings stärker und verlangt, dass die „von der Situation ausgehende – und von der Sensitivität des Akteurs für solche Forderungen erkannte – Forderung […] bei jeder relevanten Gelegenheit den gesamten Grund für sein Handeln bilden“[156] muss. Dies leuchtet unmittelbar ein, wenn man sich noch einmal den Fall der Freundlichkeit vor Augen führt: Denn würde „der Akteur einen sachfremden Anreiz – etwa den Lohn einer Verbesserung seines Rufes – benötigen, um der Forderung nachzukommen, würde die Haltung nicht mehr als Äußerung der Freundlichkeit gelten.“[157]

Mit dieser Bestimmung, wonach die Situationserkenntnis zugleich und notwendig den hinreichenden Handlungsgrund liefert, trifft McDowell eine in metaethischer Hinsicht entscheidende Weichenstellung, die sich insbesondere in der Verbindung mit der kognitivistischen These, dass moralische Urteile effektive Erkenntnisse und damit einen propositional artikulierbaren Gehalt umfassen, als originell erweist, wie sich insbesondere in McDowells Zurückweisung der Vorstellung von Handlungsmotivation zeigt, wie sie David Hume zugeschrieben wird.

3.4.2. Die Zurückweisung von Humes Motivationstheorie

Die Auffassung, dass moralische Urteile als Formen praktischen Wissens aus sich selbst zu bestimmten Handlung motivieren, also inhärent motivierend sind, ist eine traditionellerweise mit einer non-kognitivistischen Auffassung moralischer Urteile verbundene These: Denn wenn moralische Urteile keinen propositionalen Gehalt haben und keine Tatsachenaussage beinhalten und damit – referenzsemantisch – nicht-repräsentational sind, sondern, wie der Non-Kognitivismus behauptet, Ausdruck von Pro-Einstellungen sind, liegt auf der Hand, dass moralische Urteile selbst inhärent motivierend sind, da sie ja nichts Anderes sind als der laut- oder zeichenhafte Ausdruck ebendieser Motivation.

---

[155] McDowell (2002b: 75). Wie McDowell präzisiert, ist es für diese Beschreibung noch nicht einmal notwendig, dass der Freundliche über einen Begriff für Freundlichkeit verfügt bzw. sein Handeln selber als freundliches Verhalten klassifiziert: „Es genügt, dass er sein Tun, wenn er sich – nach unserem Sprachgebrauch – als freundlich erweist, mit Hilfe einer Beschreibung wie „was man tun sollte“ begreift.“ (2002b: 76).

[156] McDowell (2002b: 76).

[157] McDowell (2002b: 76).

McDowell vertritt aber die Auffassung, dass moralische Urteile in der Tat als kognitive Urteile zu verstehen sind – und will gleichzeitig an einer Verbindung von moralischem Urteil und Handlungsmotivation festhalten. Dabei sieht sich diese Position freilich mit der Frage konfrontiert, wie mit *zwei unterschiedlichen* Handlungsreaktionen auf *eine bestimmte* Situation umzugehen ist: Man könnte sich, so suggeriert der Einwand, eine Situation vorstellen, in der zwei Personen genau dieselbe Wahrnehmung einer Situation haben, sich aber nicht zu derselben Handlung motiviert sehen bzw. in unterschiedlicher Weise darauf reagieren. Sofern man dies zugesteht – und die Voraussetzung, dass es sich bei dem durch eine bestimmte Wahrnehmung einer Situation vermittelte Veranlassung zum Handeln nicht um einen (behavioristischen) Automatismus, sondern um ein tatsächliches Handeln im Sinne der Auswahl aus unterschiedlichen Optionen halten soll, verlangt die Möglichkeit unterschiedlichen und auch unzutreffenden Verhaltens – muss aber auch erklärt werden können, wie abweichendes und der Situation unangemessenes Verhalten verstanden werden kann, ohne dass die These der notwendigen Identität von Handlungsmotivation und moralischer Erkenntnis untergraben wird.

Die klassische Reaktion auf diesen Einwand, wie moralische Urteile im Sinne von Erkenntnissen moralischer Tatsachen und die Motivation zum Handeln miteinander verbunden sind, liefert David Humes Theorie der Motivation.[158] Nach Hume ist zwischen Überzeugungen und Wünschen zu unterscheiden. Überzeugungen allein bzw. die Wahrnehmung einer bestimmten Situation und der sie hinreichend bestimmenden Eigenschaften allein können nach Hume keine hinreichenden Bedingungen für die Motivation zum Handeln sein, sondern müssen immer durch eine appetitive Komponente wie einen bestimmten Wunsch, eine entsprechende Handlung auszuführen, begleitet sein.[159] Daraus scheint zu folgen, dass offenbar zusätzlich zur reinen Situationswahrnehmung noch etwas Weiteres gegeben sein muss, damit tugendhaftes Handeln resultiert. Die genannte Sensitivität der praktischen Vernunft wäre dann allenfalls *ein* Bestandteil eines in Wirklichkeit zusammengesetzten Zustands, der die Tugend ausmacht.

Um McDowells Position in der metaethischen Debatte verorten zu können, soll noch einmal rekapituliert werden, um welche Horizonte es in dieser

---

[158] McDowell erwägt diesen Einwand selber (2002b: 79).

[159] In der philosophischen Diskussion hat es sich etabliert, die skizzierte Theorie der Motivation als Humes Theorie der Motivation zu bezeichnen. Es sei hier darauf hingewiesen, dass es allerdings fraglich ist, ob Hume selber diese Auffassung vertreten habe, ob Hume gewissermaßen selber als „Humeaner" zu verstehen sei. Vertreten wird die Theorie der Motivation allerdings von Philippa Foot. Sie nimmt (1972a) an, dass das Vorliegen praktischer Gründe von Wünschen bzw. (1972b) von den Interessen des Handelnden abhängt. Später hat sie diese Position allerdings aufgegeben.

Frage geht. Dabei ist es hilfreich, ein Schema vor Augen zu führen, das Michael Smith vorgeschlagen hat, um die strittigen Fragen des metaethischen Kognitivismus besser verstehen zu können. Nach Michael Smith dreht sich die Debatte um den Versuch, drei nicht miteinander kompatible, aber in unserem Alltagsverständnis trivial erscheinende Überzeugungen in Übereinstimmung zu bringen:[160]

1. Moralische Urteile der Form „es ist richtig, dass ich x tue" drücken eine Überzeugung des urteilenden Subjekts über eine objektive Tatsache aus, nämlich über die Tatsache, was die richtige Handlung ist (metaethischer Objektivismus statt Expressivismus).
2. Wenn jemand zum Schluss kommt, dass es richtig ist, x zu tun, dann ist die Person auch motiviert x zu tun (metaethischer Internalismus statt Externalismus).
3. Jemand ist nur dann motiviert in einer bestimmten Art und Weise zu handeln, wenn die Person einen entsprechenden Wunsch sowie die Überzeugung hat, dass eine bestimmte Handlung zu einem erstrebten Resultat führt, wobei Überzeugung und Wunsch als kategorial distinkt gelten müssen (Hume'sche Theorie der Motivation).

Die Inkonsistenz der drei Aussagen ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich, sie erschließt sich aber durch die zusätzliche Voraussetzung, dass alle drei Annahmen *mit Notwendigkeit gelten*. So bestehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten dieses Trilemma aufzulösen:

1. zu verneinen, dass es sich überhaupt um ein Trilemma handelt, das heißt: Zeigen, dass die drei Hörner einander nur scheinbar ausschließen, in Tat und Wahrheit aber durchaus konsistent sind.[161] Diese Variante hat den Vorteil, dass keine größeren Konflikte mit den als alltäglichen unterstellten Vorstellungen auftreten.
2. die Gültigkeit von mindestens einem der drei Lemmata zu bestreiten – und so in mehr oder weniger starken Konflikt mit dem Alltagsverständnis zu geraten.

Varianten des zweiten Lösungswegs wurden schon vielfach vertreten: Gegen Lemma 1 richten sich alle non-kognitivistischen Positionen, die in Abrede stellen, dass moralische Urteile überhaupt einen kognitiven Gehalt haben, sondern entweder Ausdruck von emotiven Einstellungen (Ayer, Stevenson), Verhaltensvorschriften (Hare), Ausdruck von billigenden oder missbilligenden Einstellungen (Gibbard) oder Projektionen einer subjektiven Haltung (Blackburn) sind. Eine Alternative zum motivationstheoretischen Internalis-

[160] Vgl. Smith (1994: 12).
[161] Das ist der Lösungsweg, den Michael Smith (1994) geht.

mus von Lemma 2 formulieren alle externalistischen Ansätze, die die Motivation zum Handeln in der kognitiven Einsicht in ein moralisches Urteil nicht hinreichend begründet sehen, sondern sie auf hypothetische Klugheitsgebote zurückführen (Foot, Brink).

McDowell[162] weist dagegen die Hume zugeschriebene Theorie der Motivation zurück, die Lemma 3 behauptet. Denn für McDowell ist die Annahme einer appetitiven Komponente oder eines Wunsches als Zwischenglied zwischen der Wahrnehmung und der Handlung nicht überzeugend. Er hält daran fest, dass die durch die Wahrnehmung einer bestimmten Situation vermittelte Überzeugung über das dieser Situation angemessene Verhalten die Motivation zu diesem Verhalten bereits in sich tragen muss. Mit Aristoteles behauptet er: „Muss jemand eine Neigung zu anderem Handeln überwinden, […] so legt er keine Tugend an den Tag, sondern (bloß) Beherrschtheit."[163] Vielmehr muss der Unterschied im resultierenden Verhalten darin begründet sein, dass die beiden Personen die Situation in grundlegend anderer Weise wahrnehmen: Die „Situationswahrnehmung des Unbeherrschten oder des Beherrschten [ist] offenbar nicht ganz die gleiche wie die Wahrnehmung des Tugendhaften."[164]

Diese Auffassung hat entscheidende Folgen für das Verständnis der Tugend. Denn das tugendhafte Verhalten, das eine Personen an den Tag legt, wenn sie sich aufgrund ihrer Wahrnehmung einer bestimmten Situation zum Handeln veranlasst sieht, ist nicht darauf angewiesen, dass die Person eine moralische Regel oder ein moralisches Prinzip für sich akzeptiert hat. Diese bereits bei Aristoteles zu findende Auffassung wird als These der „Nichtkodifizierbarkeit der Tugend" von McDowell übernommen.

3.4.3. Die Nichtkodifzierbarkeit der Tugend

Die Attraktivität von Humes Motivationstheorie wird durch bestimmte dominante Vorstellungen von Wissen und Rationalität gefördert, wonach Rationalität wesentlich durch Widerspruchsfreiheit bestimmt ist und Wissen sich (prinzipiell) in einem propositionalen Gehalt artikulieren lassen muss. Diese Vorstellungen bringen sich in der Regel dadurch zum Ausdruck, dass für das praktische Wissen die logische Form der Deduktion unterstellt und ein „praktischer Syllogismus" postuliert wird: Das allgemeine Wissen, das sich in Form eines Prinzips oder einer Regel artikulieren lässt, fungiert dabei als Oberprämisse, das von der Wahrnehmung der betreffenden Situation er-

[162] Er ist dabei in der prominenten Gesellschaft von Thomas Nagel (1970), Mark Platts (1980), David McNaughton (1988), Jonathan Dancy (1993), Thomas Scanlon (1998), und Russ Shafer-Landau (2003).

[163] McDowell (2002b: 80).

[164] McDowell (2002b: 82).

schlossene Spezialwissen dagegen als Unterprämisse, die dann in einer deduktiven Konklusion zum Urteil über eine gebotene Handlung führen.

Nach diesem Modell käme die von Hume problematisierte Forderungsdimension nur in der Oberprämisse und in der praktischen Schlussfolgerung vor. Zusätzlich zur Kenntnis und Akzeptanz der Prinzipien und Regeln der Oberprämisse kommt die Bestimmung des Willens. Die Komponente der Wahrnehmung wäre nach diesem Bild in der Unterprämisse als Erkenntnis der eine Situation bestimmenden rein deskriptiven Eigenschaften oder Tatsachen zu verorten. Die Attraktivität dieses Bildes liegt darin, dass das deduktiv erschlossene praktische Urteil dem Rationalitätserfordernis der Widerspruchsfreiheit genügen kann. Einander widersprechende Urteile wären dann auf unangemessene Subsumtion der Unterprämisse unter die Oberprämisse, formal unkorrektes Schließen oder die Wahl des falschen Handlungsprinzips zurückzuführen.

Wie McDowell einwendet, ist dieses Bild aber „nur dann angemessen, wenn die Anschauungen des Tugendhaften darüber, wie man sich generell verhalten sollte, eine Kodifizierung in Form von Prinzipien zulassen, welche dazu geeignet sind, in Syllogismen der vorgestellten Art als Oberprämissen zu fungieren.“[165] Bereits Aristoteles hatte in seinen Erwägungen über Billigkeit (*epieikeia*) darauf hingewiesen, dass dieses an der Vorstellung gesetzmäßiger Allgemeinheit orientierte Bild als Modell für das praktische Wissen deswegen nicht vollständig überzeugen kann, weil unweigerlich Fälle auftreten, bei denen eine mechanische Anwendung von Regeln verfehlt erschiene:

> „Die Schwierigkeit wird dadurch hervorgerufen, dass das Billige zwar ein Gerechtes ist, aber nicht das Gerechte nach dem Gesetz, sondern als Berichtigung des gesetzlich Gerechten. Der Grund liegt darin, dass jedes Gesetz allgemein ist, sich aber über manche Dinge keine richtigen allgemeinen Sätze aufstellen lassen. […] [D]er Fehler liegt nicht im Gesetz, […] sondern in der Natur der Sache. Denn so ist nun einmal die Handlungsmaterie beschaffen.“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1137b12–18.24).

Der Hintergrund von McDowells Kritik an der verbreiteten Vorstellung, dass tugendhaftes oder moralisches Verhalten die Explikation durch ein bestimmtes Handlungsprinzip oder zumindest Kriterien zur Bestimmung und Unterscheidung von nicht moralischem Verhalten verlangt, ist in seiner Interpretation von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen zu finden. Hier findet sich eine radikale Kritik an der Vorstellung (am Vorurteil), dass Handeln nur dann als rational gelten kann, wenn es sich als durch ein formulierbares allgemeines Prinzip geleitet erweisen lässt. Es sind zur Klärung und Erhärtung der These der Nichtkodifizierbarkeit der Tugend deshalb an dieser Stelle im Rahmen eines Exkurses die wichtigsten Streitpunkte in der Interpretation von Wittgenstein Überlegungen zum Regelfolgen zu rekapitulieren.

---

[165] McDowell (2002b: 84).

3.4.4. Exkurs zur Interpretation von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen

Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen in *PU* §§ 134–242 liefern ein Verständnis von Normativität sprachlicher Praxis. Was mit Regelfolgen im Anschluss an Wittgenstein gemeint ist, lässt sich auf folgende zwei Kernpunkte bringen: „Wenn eine Person über einen Begriff verfügt, dann hat sie die Fähigkeit, diesen Begriff in unbestimmt vielen neuen Situationen zu verwenden. […] Indem eine Person einen Begriff gebraucht, folgt sie einer Regel, die sagt, was korrekt und was inkorrekt in der Verwendung des Begriffs ist."[166] Das irritierende Problem, auf das Wittgensteins Überlegungen hinweisen, ist darin zu sehen, dass auch die präziseste Formulierung einer Regel keine fehlerlose Ausführung garantiert. Es besteht also kein Automatismus, keine zwingende Notwendigkeit zwischen einer Regel und ihrer Befolgung. Wittgenstein braucht dafür das Bild des Wegweisers (*PU* § 85), um deutlich zu machen, dass das Verstehen eines Zeichens, also des Verstehens von Bedeutung, nur im Kontext einer Verwendungspraxis dieses Zeichens möglich ist. Denn ein Wegweiser legt an sich nicht fest, welche Handlung die angemessene ist: „Er bestimmt nicht, ob man sich an die Straße zu halten hat oder querfeldein gehen darf; und er legt nicht einmal fest, in welcher Richtung man zu gehen hat, denn ob ich der Richtung der Spitze oder der des stumpfen Endes folgen soll, ist im Zeichen selbst nicht ausgesprochen."[167]

Wittgensteins Beispiele führen unterschiedliche Möglichkeiten vor, wie mit dem Zusammenhang zwischen einer Regel und einzelnen dieser Regel gehorchenden Handlungen umgegangen werden könnte. In Frage steht dabei immer: Wie kann beurteilt werden, ob eine Handlung als Fall einer Regel gelten kann? Es bieten sich verschiedene Kandidaten dafür an, was mit „Verstehen einer Regel" gemeint sein könnte: Es könnte sich um einen geistigen Akt der Einsicht oder des Wissens, um einen bestimmten Zustand oder um einen Verhaltensmechanismus handeln, die jeweils die richtige Anwendung der Regel sichern könnten.[168] Dabei scheinen sich allerdings folgende Probleme zu ergeben:

– Entweder es wird schlicht vorausgesetzt, dass die Regel eine Regel sei, d.h. die Normativität der Regel, die es ja zu erklären galt, würde bereits vorausgesetzt, was auf einen Zirkelschluss hinausliefe.
– Oder die zur Erklärung angebotene Theorie verfehlt den normativen Charakter der Regel, denn ein Automatismus ist zwar eine von außen beschreibbare Gesetzmäßigkeit z.B. als Muster statistischer Beschreibung,

[166] Essfeld (2003: 128).
[167] Schulte (1989: 158).
[168] Vgl. *PU* §§ 138 ff. und 149 ff.

aber eben nichts, das die Abweichung von der Regel ihrer Kenntnis zum Trotz zuließe, was im Begriff der Vorschrift oder eben der Normativität allerdings intendiert ist, sofern die Regel als Kriterium eindeutige Antworten auf die Fragen nach der korrekten Verwendung oder Anwendung von Begriffen geht.

– Drittens könnte angenommen werden, dass der Zusammenhang zwischen einer Regel und ihrer Befolgung durch die Angabe einer weiteren Regel bzw. einer Interpretation gesichert werden könnte – was allerdings zu einem potenziell nicht abschließbaren unendlichen Regress führt (vgl. PU § 201).

Wittgenstein selber hat in PU § 198 einen Hinweis darauf gegeben, wie von einer Regel nur in einem bestimmten Praxiskontext überhaupt sinnvoll gesprochen werden kann:

„[…] ‚Also ist, was immer ich tue, mit der Regel vereinbar?' – Lass mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel – sagen wir, der Wegweiser – mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da? – Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.

Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, dass wir uns jetzt nach dem Wegweiser richten; nicht, worin dieses Dem-Zeichen-Folgen eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, dass sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt." (PU § 198)

Wie ist nun dieser Verweis auf Gepflogenheit zu verstehen? Wie könnte einem Schüler ein Verhalten beigebracht werden durch Verweis auf die Gepflogenheit? Eine Möglichkeit bestünde darin, eine Folge von Regelmäßigkeiten als Beispiel anzugeben. Kompetent wäre der Sprecher oder Angehörige der Sprachgemeinschaft, wenn er eine endliche Reihe selbstständig in der gleichen Regelmäßigkeit fortsetzen könnte. Dieses Verständnis von Gepflogenheit als Grund der Bedeutung einer Regel sieht sich aber mit zwei der oben genannten Probleme konfrontiert: Einem Infinitätsproblem einerseits, also der Frage: Wie können endlich viele Beispiele die Anwendung für unendlich viele neue Fälle festlegen? Und einem Normativitätsproblem andererseits, also der Frage: Durch welche Fakten wird festgelegt, welches das korrekte Antwortverhalten des Schülers ist, wenn er eine Regel selbständig anwenden bzw. fortsetzen soll?

Es ist unter Wittgenstein-Interpreten notorisch umstritten, wie Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen eigentlich zu verstehen sind. Dabei lassen sich direkte, skeptische und pragmatische Lösungen des Paradoxes voneinander unterscheiden, die sich durch einen unterschiedlichen Umgang mit den beiden das Paradox des Regelfolgens kennzeichnenden Aspekten eines unendlichen Interpretations- oder Begründungsregresses einerseits und der Normativität von Regeln andererseits ergeben:

Eine *direkte Lösung* versucht einen bestimmten semantischen Gehalt zu finden, der die Bedeutung einer Regel eindeutig und unzweifelhaft determiniert. Gäbe es einen solchen Gehalt, wäre der semantisch korrekte Gebrauch eines Begriffs für unbestimmt viele neue Situationen eindeutig festgelegt. Das wäre der Fall, wenn es z.B. eine Regel gäbe, die ihre eigenen Anwendungsbedingungen in sich enthielte, wie Münchhausen sich am eigenen Zopf aus dem Morast zog.

Eine *skeptische Lösung* verneint die Möglichkeit einer solchen direkten Lösung und zieht daraus die Konsequenz, dass es keine in diesem Sinne rationalen und explizit artikulierbaren Kriterien für die korrekte Verwendung eines Begriffs geben kann. Eine Lösung, die z.B. Rorty[169] vertreten hat, und die das Phänomen von Normativität nicht als Konkretion von objektiven Regeln, sondern lediglich als faktische, aber kontingente und momentane Übereinstimmung zwischen einem Individuum und seiner Gemeinschaft gelten lassen kann.[170]

a. Die skeptische Lösung (Kripke, Wright, Rorty)

Jeder Rekurs auf eine *endliche Reihe von Beispielen* bzw. Tatsachen, die jede zukünftige (und damit potenziell unendliche) Anwendung einer Regel (bzw. Bedeutung eines Ausdrucks) festlegen soll, wird von Kripke als *direkte* Lösung seines Dilemmas verstanden und verworfen. Nach Kripke vertrete Wittgenstein eine skeptische Auffassung, wonach es immer mehrere alternative Interpretationen geben könne, die eine bestimmte Regel und eine dieser Regel folgende Handlung in Übereinstimmung bringen könnte. „Das Paradox kann nur durch eine ‚skeptische Beseitigung dieser Zweifel' im klassischen Sinne Humes aufgelöst werden. D.h., wir müssen den Versuch aufgeben, Tatsachen in Bezug auf den Sprecher zu suchen, kraft deren er nicht ‚quus', sondern ‚plus' meint und dann auf bestimmte Weise fortsetzen muss."[171]

Kripke sieht also keine Möglichkeit, das Paradox durch eine direkte Lösung zu umgehen, da er die Annahme ablehnt, dass es Tatsachen gibt, die die Bedeutung eines Ausdrucks für alle zukünftigen Anwendungsfälle wahrheitskonditional determiniert. Selbst der Verweis auf die Regelmäßigkeit sozialer Verhaltensmuster wie Sitten, Gebräuche und anderer Gepflogenheiten kann nicht jeden zukünftigen Fall einer Anwendung prädeterminieren. Dies

---

[169] Nach Rorty (1989: 178 ff.) ist Rationalität eine rein statistische Größe. Er verweist dabei auf ein Beispiel aus George Orwells Roman *Nineteen Eighty-Four* (1948), wo eine Gesellschaft imaginiert wird, in der die Regel „2+2=5" gilt, um zu illustrieren, dass es keine von einem bestimmten Kontext unabhängige Regel gibt, die erweisen könnte, dass eine bestimmte Verwendungsweise falsch (oder richtig) ist.

[170] Auf die (sozial-)pragmatistische Lösung gehe ich gleich ausführlicher unter „b." ein.

[171] Kripke (1987: 135).

sei aus Kripkes Sicht allerdings nur dann problematisch, wenn man an einer wahrheitskonditionalen Theorie der Bedeutung festhält. Dagegen vertritt Kripke eine skeptische Lösung des Paradoxes, die auf einer Gemeinschaftsauffassung (*community view*) sprachlicher Bedeutung beruht. Es sind nicht endliche Reihen von Tatsachen, die als wahrheitskonditionales Korrelat die Bedeutung einer Regel konstituieren, sondern im Horizont einer Gebrauchstheorie der Bedeutung lassen sich Wahrheitsbedingungen dadurch ersetzen, dass sie als Bedingungen der *Behauptbarkeit* in einem Kontext von sprachlich instituierten Praktiken angenommen werden: „Durch den faktischen Gebrauch wird festgesetzt, was als korrekter Gebrauch zählt. Maßstab dessen, ob ein Individuum einen Begriff korrekt gebraucht, ist die Übereinstimmung von dessen Handlungen mit denen der Gemeinschaft. In Bezug auf die Gemeinschaft als ganze macht es keinen Sinn zu fragen, ob Begriffe korrekt gebraucht werden. Es gibt nichts, welches den zukünftigen Begriffsgebrauch einer Gemeinschaft im voraus festlegt.“[172]

Auch Crispin Wright[173] vertritt die von Kripke formulierte *community view* sprachlicher Bedeutung, obwohl er dessen skeptische Lösung nicht teilt und stattdessen Wittgenstein eine konstruktivistisch-revisionistischen Bedeutungstheorie vertreten sieht. Nach Wright vertrete Wittgenstein eine Auffassung, wonach es keine Begriffe gebe, die über den bisherigen Gebrauch hinaus in ihrer Bedeutung festgelegt wären. Es ist jedes Mal eine Entscheidung darüber gefordert, ob eine bestimmte Anwendung mit diesem Begriff in Übereinstimmung ist, dabei könne man sich nicht an bisheriger Praxis orientieren. Normativität ergibt sich hier aus übereinstimmendem Sprachgebrauch.

b. Die (sozial-)pragmatische Lösung (Brandom)

Robert Brandom[174] seinerseits entwickelt die Lösung des semantischen Paradoxes von der Pragmatik aus und erweitert die *community view* der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke zu einer sozialpragmatischen Bedeutungstheorie. Eine (sozial-)*pragmatische Lösung* setzt nicht beim Infinitätsaspekt, sondern beim Normativitätsaspekt von Regeln an: Regeln sind das, was durch die Belohnungs- oder Bestrafungsmuster in einer Gesellschaft determiniert ist. Solche Sanktionen und Ermunterungen liefern den Individuen die Kriterien für die Beurteilung von korrekten und inkorrekten Begriffsverwendungen und schränken so den Spielraum für Bedeutungen ein. Wissen über die korrekte Verwendung von Regeln und ihre Bedeutung ist nur den Teilnehmenden an bestimmten Praktiken, in denen diese Begriffe eine Rolle spie-

---

[172] Essfeld (2003: 133 f.).

[173] Wright (2001).

[174] Brandom (1994).

len, zugänglich und vermitteln den daran beteiligten Personen entsprechendes praktisches Wissen.[175] Brandom zufolge problematisiere Wittgenstein zwei irreführende Vorstellungen von sprachlicher Normativität, die er unter den Titeln von *Regulismus* und *Regularismus* einander gegenüberstellt. Grundlegend ist die Unterscheidung von Normen (norms), Regeln (rules) und Regelmäßigkeiten (regularities).

Als *Regulismus* bezeichnet Brandom eine These, dass alle Normen explizit formulierte Regeln sind.[176] Gegen diese Auffassung führt Brandom zwei auf Wittgenstein rekurrierende Argumente ins Feld.[177] In *PU* § 86 gibt Wittgenstein ein Beispiel einer expliziten Regel, sie in einer Tabelle aufgeführt werden kann. Nach Wittgenstein scheine es, als brauche man eine weitere Norm, die angibt, wie diese Tabelle korrekt gelesen werden muss. Da Normen gemäß der These des Regulismus aber nur in explizit formulierten Regeln vorliegen können, braucht es weitere Regeln, um festlegen zu können wie die Auslegungsregel angewendet werden soll. Damit müsste für jede Regel eine weitere explizite Regel angegeben werden, was unweigerlich in einen unendlichen Regress führte. Es scheint sich deshalb eher ein Verständnis nahezulegen, wonach auch implizite Normen vorliegen können. Die Korrektheit einer Handlung könnte dann implizit in einer bestimmten Praxis des Umgangs mit einer expliziten Regel wie einer Tabelle liegen.[178]

Unter *Regularismus* versteht Brandom die These, dass Regeln als in einer Praxis implizit vorhandene Regelmäßigkeiten zu verstehen seien. Nach dieser Auffassung ist eine Handlung oder ein Verhalten dann korrekt, d.h. in Übereinstimmung mit einer Regel, wenn sie in ein nach bestimmten Kriterien identifizierbares Verhaltensmuster passt. Allerdings geht durch diese deskriptive Sichtweise die Unterscheidung von regel*gemäßem* und regel*geleitetem* Verhalten verloren. Insbesondere tritt das Problem des „gerrymandering" auf: In jeder endlichen Reihe von Handlungen lassen sich zahlreiche Regelmäßigkeiten entdecken, sodass erstens die Festlegung auf *ein* Muster, das die Regel determinieren sollte, mit notorischer Unsicherheit behaftet

---

[175] Vgl. dazu Essfeld (2003: 134 f.).

[176] Vgl. Brandom (1994: 18).

[177] Vgl. Brandom (1994: 20).

[178] Vgl. Brandom (1994: 21). Ein ähnliches Argument wird auch von Wilfried Sellars formuliert: Eine explizit formulierte Regel, die den Vollzug einer Handlung A auferlegt, muss einen Ausdruck für A enthalten. Insbesondere muss eine Sprachregel, die die Benutzung eines sprachlichen Ausdrucks E auferlegt, einen Ausdruck für E enthalten. Um eine Sprachregel erlernen zu können, müsste man also schon die Metasprache verstehen, in der die Regel formuliert ist. Da die Bedeutung von Ausdrücken der Metasprache wiederum auf explizit formulierten Regeln beruht, ergibt sich ein potenziell unendlicher Regress. – Sellars denkt daher wie Wittgenstein, dass Normen implizit in einer Praxis vorliegen können müssen. Denn nur dann kann man eine Norm verstehen, ohne in einen Regress von Regel-Deutungen zu geraten.

wäre, und zweitens sich für jede mögliche weitere Handlung eine Regel angeben ließe, diese weitere Handlung in Übereinstimmung mit früheren Handlungen bzw. einem in früheren Handlungen auffindbaren Handlungsmuster zu bringen. Würde man diesem Problem dadurch entgehen wollen, dass diejenigen Handlungen als korrekt bezeichnet würden, zu denen man disponiert ist, liefe dies allerdings darauf hinaus, dass dann nie von einer inkorrekten Handlung gesprochen werden könnte, weil keine Handlung gegen die eigene Disposition denkbar ist.

Sowohl den Regulismus als auch den Regularismus meint Brandom dadurch vermeiden zu können, dass er Normen mit Wittgenstein als in einer Praxis *implizit* verstehen will. Normen werden nach Brandom durch Einstellungen (attitudes) derjenigen instituiert, die sie in ihrer Praxis voraussetzen und (implizit) anerkennen. Der Sprachphilosophie kommt dann die Aufgabe zu einerseits zu erklären, wie Normen, die für die Bedeutung von sprachlichen Ausdrücken konstitutiv sind, in einer Praxis des Sprachgebrauchs implizit sein können, und andererseits diese impliziten Normen zu explizieren.

c. McDowells Umgehung des Paradoxes

McDowell setzt sich in seiner eigenen Deutung mit der oben skizzierten Reihe von unterschiedlichen Auffassungen des Regelfolgens auseinander, wie sie von Saul Kripke, Crispin Wright und Robert Brandom geboten wurden, und erkennt zwei den Autoren gemeinsame Missverständnisse:

Erstens das von den genannten Autoren vorausgesetzte Missverständnis, dass sich sprachliche Normativität durch einen Rekurs auf nicht-normative Begriffe begründen ließe. Gegen diese Sicht macht McDowell geltend, dass es keinen Standpunkt außerhalb der Sprache bzw. der sprachlichen Praxis gibt, von dem aus sich die Bedeutung von Begriffen erhellen ließe.

Als Grund für dieses erste Missverständnis, dass eine solche sprach-externe Fundierung überhaupt nötig sei, vermutet er, zweitens, dass die Beziehung zwischen einem Begriff und seinem Gebrauch bzw. einer Regel und dem dieser Regel entsprechenden Handeln – also ihrer Anwendung – durch eine Interpretation vermittelt werden müsse.

Insofern alle drei oben skizzierten Positionen der Auffassung nachhingen, dass das Befolgen einer Regel durch eine Handlung darauf beruhe, dass diese Handlung auf einer der Handlung vorangehenden Deutung oder Interpretation der Regel beruhe, missverstünden alle drei, was Wittgenstein in § 201 über das Verständnis des Regelfolgens als Interpretation meinte:

„The paradox that Wittgenstein formulates at § 201 is not, as Kripke supposes, the mere ‚paradox' that if we consider an individual in isolation, we do not have the means to make sense of the notion of meaning (something we might hope to disarm by appealing to the

idea of a linguistic community). It is the genuine and devastating paradox that meaning is an illusion.“[179]

Nach McDowell unterliegen Kripke und, weil sie Kripkes Paradox akzeptieren, auch Wright und Brandom nun gerade derjenigen heimtückischen Verlockung, von der Wittgenstein uns eigentlich befreien wollte: „Wittgenstein's concern is to exorcize the insidious assumption that there must be an interpretation that mediates between an order, or the expression of a rule given in training, on the one hand, and an action in conformity with it, on the other. In his efforts to achieve this, he is led to say such things as ‚I obey the rule *blindly*' (*PI* § 219).“[180] Auch Brandoms Auffassung, dass Bedeutung letztlich durch explizit gemachten gemeinschaftlichen Sprachgebrauch bestimmt ist, widerspricht der Auffassung Wittgensteins, wie McDowell mit Verweis auf *PU* § 241 herausstreicht:

„‚So sagst du also, dass die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?' – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“

Sprachliche Normativität im Sinne Wittgensteins ist nach McDowell deshalb nichts, das durch den Verweis auf bestimmte Tatsachen (direkt), durch konventionelle Praktiken (konstruktivistisch) oder der Sprachpraxis implizite, aber zu explizierende Normen (Brandom) erst erklärt werden müsste, sondern – und das ist die Pointe von McDowells Wittgenstein Interpretation – Normativität ist in Bezug auf die Sprache *selbstverständlich*. Sie lässt sich nicht begründen, sondern allenfalls lässt sich erläutern, worin sie besteht. Nach McDowell[181] führt Wittgenstein in seinen Bemerkungen zum Regelfolgen eine Reihe falscher Alternativen vor, deren wichtigste in der Disjunktion: „Entweder ist die Befolgung von Regeln durch Interpretation vermittelt oder nicht.“

Geht man vom ersten Fall (des Interpretationismus) aus, sieht man sich allerdings vor die nicht minder unbefriedigende Alternative gestellt, zwischen einem Abgleiten in den Skeptizismus (es gibt letztlich kein richtiges Befolgen einer Regel) und einem „wuchernden Platonismus“ (die – übernatürliche oder außersprachliche – Einsicht in die *wahre* Interpretation der Regel garantiert deren korrekte Befolgung) wählen zu müssen. Verwirft man allerdings die interpretationistische Auffassung, erscheint die Normativität der Praxis allein durch die Beschreibung regelmäßigen Verhaltens begründbar oder besser: erklärbar – wodurch gerade der Begriff der Normativität zugunsten eines Begriffs von Regelmäßigkeit aufgegeben wird.

---

[179] McDowell (1984: 343).

[180] McDowell (1984: 343).

[181] Für die folgende zusammenfassende Rekapitulation vgl. Kertscher/Müller (2014: 228 f.).

McDowell unterläuft diese unattraktiven Alternativen dadurch, dass er sie schlicht als nicht zwingende Auffassungen zurückweist. Sie leisten in seinen Augen nicht mehr und nichts Anderes, als uns die Grenzen und Defizite derjenigen Voraussetzungen und (impliziten) Vorannahmen vor Augen zu führen, deren Resultat diese Alternativen selbst sind. In Wittgensteins Worten (*PU* § 119): „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen."

Im Unterschied zu vielen Wittgenstein-Interpreten will McDowell die Normativität von Regeln nicht *erklären*, denn Regelfolgen ist ‚*blind*' (*PU* § 219). Dadurch gelingt es McDowell, die Positionen von Kripke, von Wright und Brandom zu unterlaufen, indem er ihre Voraussetzungen ablehnt: Indem er die Auffassung von Regelfolgen als Interpretation zurückweist, entgeht er dem Dilemma, das Kripke und Wright zur Annahme der *community view* führt. Um Brandoms Zwang zu entgehen, eine von unserer faktischen Praxis unabhängige Erklärung für die dieser Praxis inhärenten und für sie konstitutive Normen finden zu müssen, erinnert McDowell an Wittgensteins Hinweis, dass „the normativity of linguistic practice is precisely rules all the way down"[182]. Sprachliche Praxis *ist* nichts Anderes als mit einem Begriff von Richtigkeit zusammenstimmendes Handeln. Denn auch wenn wir im Allgemeinen darin übereinstimmen, was eine Regel in einer bestimmten Situation von uns verlangt, wir also nicht auf eine vermittelnde Interpretationsleistung angewiesen sind, hängt die Richtigkeit einer bestimmten Anwendung einer Regel nicht von der Übereinstimmung über ihre korrekte Anwendung, sondern von der Bedeutung der Regel selber ab: „In other words, part of what we agree on is precisely that agreement does not determine what counts as a correct application."[183]

3.4.5. Dem Drang nach existenzieller Absicherung widerstehen

Für McDowell gründen die Versuche, moralische Urteile auf Regeln und Prinzipien zu fundieren gerade in der Erfahrung der Kontingenz gelingender, aber eben auch nicht gelingender Kommunikation, das Cavell in der folgenden Weise beschrieben hat:

„In bestimmten Zusammenhängen lernen und lehren wir Worte, und sodann wird von uns erwartet, dass wir imstande sind, diese Worte in weitere Kontexte zu projizieren, während wir von anderen das gleiche erwarten. Nichts (und vor allem weder das Erfassen von Universalien noch das Verstehen von Regelverzeichnissen) gewährleistet, dass diese Projektion wirklich vollzogen wird, wie ja auch nichts gewährleistet, dass wir unsererseits die

[182] McDowell (2009a: 102)
[183] Amesbury (2005: 78).

gleichen Projektionsleistungen erbringen und begreifen werden. Dass wir es im Großen und Ganzen schaffen, beruht auf der Gemeinsamkeit der Wege, auf denen sich unser Interesse und unser Gefühl ebenso bewegen wie unsere Art des Reagierens, unser Humor und unser Gefühl für Bedeutsamkeit und Genugtuung, für das Unerhörte, für das, was welchen anderen Dingen ähnlich, was ein Tadel und was Vergebung ist, sowie unser Gefühl für die Gelegenheiten, bei denen eine Äußerung eine Behauptung, eine Bitte oder eine Erklärung ist – es beruht also auf jenem ganzen Wirbel des Organischen, den Wittgenstein als ‚Lebensform' bezeichnet. Das Sprechen und Tun der Menschen, ihre Gesundheit und ihre Gemeinschaft beruhen auf nichts weiter – aber auch auf nicht weniger – als darauf. Das ist eine ebenso einfache wie schwierige Sicht, und sie ist so einfach, wie sie schrecklich (und weil sie schrecklich) ist."[184]

McDowell teilt diese Interpretation Wittgensteins und sieht in der Konfrontation mit der faktischen Kontingenz unserer Lebensformen den Grund für unsere Suche nach Absicherung unseres Verhaltens in objektiven Regeln oder Prinzipien. Es ist die Hoffnung, in objektiven Regeln eine sichere Grundlage für gelingendes Zusammenleben finden zu können: Denn wir neigten zur Auffassung, die in den gemeinsamen Lebensformen allein gegebene Möglichkeit gelingenden Zusammenlebens für eine unzureichende Grundlage zu halten, da es sich dabei nicht um eine objektive Grundlage, sondern bloß um kontingente Kongruenzen zwischen unterschiedlichen Subjektivitäten handeln könne, „ohne dass diese Kongruenz so abgesichert wäre, wie es sein müsste, um sich zur Objektivität zu summieren. […] Vor diesem Schwindelgefühl schrecken wir zurück und flüchten uns in die Vorstellung, was uns auf dem Geleise halte, sei unser Verständnis der Regeln."[185]

Um uns vor diesem Schwindel zu bewahren, nehmen wir Zuflucht bei einem Mythos, der sich aus den zwei Vorstellungen zusammensetzt, dass

1. ein psychischer Mechanismus es gewährleistet, „dass wir auf dem Pfad der Tugend wandeln"[186], und
2. „die Geleise – auf die wir unsere geistigen Räder setzen, sobald wir die Regeln verstehen – objektiv vorhanden seien, und zwar in einer Weise, die über die ‚bloße' Gemeinsamkeit der Lebensformen hinausgehe"[187]

Die Verbindung dieser Vorstellungen sei der Mythos, in dem wir Trost suchen angesichts unseres Unvermögens Cavells „Schwindelgefühl" zu ertragen. Tatsächlich sind wir nach McDowell allerdings „nur aufgrund der eigenen Verstrickung in unseren ‚Wirbel des Organischen'" in der Lage, „die von uns hervorgebrachten Worte so verstehen [zu] können, als verliehen sie dem erklärten Urteil jenen ganz speziellen Charakter des Zwingenden."[188]

[184] Cavell (1976: 52) zitiert nach McDowell (2002b: 79f).
[185] McDowell (2002b: 88).
[186] McDowell (2002b: 89).
[187] McDowell (2002b: 89).
[188] McDowell (2002b: 89 f.).

3.4.6. Die biegsame Unbiegsamkeit der Sprache

Es stellt sich nun – und damit wird der Bogen zurückgeschlagen zur These der Nichtkodifizierbarkeit des Moralischen – freilich die Frage, wie mit Fällen umzugehen ist, in denen Meinungsverschiedenheiten bestehen, ob die Anwendung eines Begriffs angemessen ist oder nicht. Allerdings erweist sich die Vorstellung, dass ich jemanden mit weiteren Argumenten (weiteren Regeln) zu einer (anderen oder neuen) Einsicht bewegen könnte, als „Missverständnis des deduktiven Paradigmas“: Der Rekurs auf vermeintlich allgemeine Regeln und Prinzipien, die unsere kommunikativen Interaktionen auf eine stabile und verlässliche Grundlage stellen könnten, beruht auf der irrigen Vorstellung, „deduktive Erklärbarkeit kennzeichne einen Gebrauch der Vernunft, bei dem sie sozusagen automatisch zwingend wirke, ohne dass die Abhängigkeit von unserem partiell gemeinsamen ‚Wirbel des Organischen‘ ins Spiel käme.“[189]

Nur dieses Missverständnis des deduktiven Paradigmas verleite uns nach McDowell zu der fehlgeleiteten Annahme, dass ‚das gleiche tun‘ nur dann einen rationalen Sinn haben kann, wenn solches Tun in *jedem* Kontext als ein nach dem Modell des deduktiven Schließens organisierter Mechanismus bestimmt ist. Mit anderen Worten lassen wir uns dazu verleiten anzunehmen, dass jede „in einem bestimmten Bereich zum Einsatz kommende[…] spezifische[…] Rationalitätsvorstellung […] sich deduktiv erklären lassen müsse, d.h. es müsse ein formulierbares, allgemeines Prinzip geben, das dazu geeignet wäre, in syllogistischen Erklärungen [des praktischen Schließens, MUB] als Oberprämisse zu fungieren.“[190]

Vergleicht man unterschiedliche Handlungskontexte wie z.B. mathematische und ethische Praktiken, so kann aus ihrer Gegenüberstellung ein für das Verständnis des Moralischen (bei McDowell und im Folgenden) wichtiger Aspekt deutlich werden:[191] Während in mathematischen Praktiken in der Regel ein vergleichsweise hoher Grad an Übereinstimmung besteht, scheinen ethische Erwägungen sich gerade durch notorische Nicht-Übereinstimmung und Meinungsverschiedenheiten auszuzeichnen. Nun weisen mathematische Begriffe allerdings nicht etwa deswegen einen kleineren Grad von Übereinstimmung auf als ethische Begriffe, weil erstere etwa durch engere Anwendungsbedingungen in ihrem Gebrauch eingeschränkt und letztere vollkommen frei in ihrer Verwendung wären. Die Pointe einer an die *Philosophischen Untersuchungen* angelehnten Auffassung von Sprache besteht vielmehr darin, dass die Sachlage gerade von anderer Seite her zu betrachten ist: Die

[189] McDowell (2002b: 91).

[190] McDowell (2002b: 89 f.).

[191] Vgl. zur Problematik der Vorstellung einer Konvergenz in ethischen Fragen auch Willams (1999: 213–217).

unterschiedlichen Grade von Übereinstimmung sind das Ergebnis der unterschiedlichen Variationsgrade, die in unterschiedlichen Praktiken akzeptiert werden, was wiederum davon abhängt, aus welchen Gründen wir unterschiedliche Praktiken in Anspruch nehmen: So gehört es unter anderem zum Zweck des Lernens von Mathematik, eine gemeinsame Praxis zur Hand zu haben, wenn wir in bestimmter Art und Weise mit der Welt zu tun haben. Dabei lernen wir aber auch, jegliche Form von Nichtübereinstimmung in mathematischen Fragen (vgl. *PU* § 240), *nicht* als wertvoll zu erachten, während wir aber auf der anderen Seite Übereinstimmung in ethischen Fragen nicht als Ziel an sich betrachten und nicht in derselben Weise als konstitutiv ansehen, wie bei mathematischen Fragen. Diese Unterschiede in der Praxis gehören mit zum Hintergrund, der unser ethisches Denken bestimmt.[192]

Nach den Überlegungen Wittgensteins zur Sprache gilt, dass jede Begriffsverwendung kontextspezifisch ist und von der Breite der Auffassungsgabe und Vorstellungskraft eines kompetenten Sprechers abhängt. Wie Stephen Mulhall es treffend formuliert hat, muss jeder Begriff in einer spezifischen Weise „flexibly inflexible" sein: „its normativity is of a kind that enables or rather constitutes individual freedom of judgement, because its grammatical schematism is such that our projections of words are at once deeply controlled and ineliminably creative."[193] Es geht darum, von der Angleichung an das deduktive Paradigma abzukommen, das logische Notwendigkeit garantieren wollte, und anzuerkennen, dass der Übergang vom Erlernen einer Regel zur korrekten Anwendung auf weitere Fälle gerade nicht wiederum einer Regel unterliegt, sondern der Freiheit des Anwenders: Denn es wird, „wie sehr man sich auch auf die gemeinsame menschliche Natur und die gemeinsame Lebensform berufen mag, nicht gelingen, die zweite Frage von ihrer […] Voraussetzung zu befreien, es obliege dem Schüler, durch Erraten einen Sprung zu tun."[194]

Als einzige Therapie für das Schwindelgefühl sieht McDowell deshalb die Preisgabe der Vorstellung, dass „das philosophische Nachdenken über die betreffenden Formen der Praxis auf einem Außenposten – außerhalb der uns in Anspruch nehmenden, vertrauten Lebensformen – angegangen werden"[195] soll. Der Prozess moralischer Bildung kann dann nicht mehr primär, geschweige denn ausschließlich als ein Prozess der Vermittlung universaler Prinzipien verstanden werden, sondern vielmehr als ein Prozess der Kultivierung von Wahrnehmungsfähigkeiten.

---

[192] Vgl. Christensen (2011), dazu auch Diamond (1991a: 21), Williams (1999: 163–166).

[193] Mulhall (2002: 315).

[194] McDowell (2002b: 93).

[195] McDowell (2002b: 92).

3.4.7. Die Perspektive der ersten Person

Damit haben wir nun einen Punkt erreicht, den Wittgenstein auch in Bezug auf seine *Vorlesung über Ethik* in einer von Friedrich Waismann aufgezeichneten und auf den 17. Dezember 1930 datierten Bemerkung einmal betont hat:

„Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluss in der ersten Person gesprochen: Ich glaube, dass das etwas ganz Wesentliches ist. Hier lässt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen."[196]

Wittgenstein bringt hier explizit zum Ausdruck, was sich in Bezug auf die Ethik und ethisches Denken nun als wesentlich herausgestellt hat: dass die Ethik es in erster Linie mit einer bestimmten und unvertretbar individuellen Sicht auf die Welt zu tun hat. Jeder Versuch der Form ethischen Denkens gerecht zu werden, hat deshalb dieser unverkennbaren Dimension von Subjektivität Rechnung zu tragen, ohne dabei freilich einem willkürlichen Subjektivismus (wie in den anti-realistischen Positionen von Ayer, Stevenson u.a.) anheim zu fallen. Ethische Normativität ist deshalb eher mit dem verwandt, was Wittgenstein in *Über Gewissheit* unter epistemischer Normativität verstanden hat: Unserem Handeln immer schon vorausliegende und stillschweigend in Anspruch genommene Selbstverständlichkeiten, Annahmen, Einstellungen, Verhaltensmuster, die selber in der Regel nicht direkt der Befragung zugeführt werden, sondern den Hintergrund abgeben für die explizite Thematisierung von sogenannten ‚ethischen Problemen', wobei sie selbst überhaupt erst bestimmen, was als ‚ethisches Problem' oder ‚ethische Herausforderung' wahrgenommen wird. Diese (als solche „ethische"[197]) Einstellung einer Person kann in diesem Sinne als eine Art Weltbild verstanden werden, das Wittgenstein in *ÜG* § 94 als „de[n] überkommene[n] Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide" beschreibt: Dieses „Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin", sondern vielmehr weil ich mich so verhalte, als ob die Elemente oder „Spielregeln" (*ÜG* § 95) dieses Weltbildes die notwendigen Bedingungen für richtiges Verhalten und richtige (moralische) Urteile konstituieren. Es geht nicht darum, dass sich derartige Überzeugungen *prinzipiell* der Kritik oder Thematisierung entzögen, sondern darum, dass meine Abneigung oder gar Weigerung, sie in konkreten ethischen Entscheidungssituationen zu hinterfragen, sie als Elemente meines Weltbildes erweist. Sie sind nicht im Sinne Kants

[196] McGuiness (1989: 116).

[197] Damit ist nicht einer – unter analytischen Gesichtspunkten möglicherweise hilfreichen – Unterscheidung von pragmatischem, ethischem und moralischem Vernunftgebrauch das Wort geredet, wie Habermas sie vertritt. Jeder Vernunftgebrauch ist *per se* ethisch, weil an ein individuelles Subjekt gebunden.

als transzendentale Bedingungen zu verstehen, sondern als jedem Handeln und Verhalten vorausliegende, dieses in seiner konkreten Ausgestaltung bestimmenden ‚Rahmenbedingungen', die durch das Aufwachsen in einem sozialen und historischen Kontext individuell angeeignet und ausgeprägt werden. Sie spielen dabei eine Rolle „ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen" (*ÜG* § 95). Denn jede „Begründung […] kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, dass uns bestimmte Sätze unmittelbar als wahr einleuchten […], sondern unser *Handeln*, welches am Grund des Sprachspiels liegt" (*ÜG* § 204).

4. Rekapitulation in vorbereitender Absicht: Grundlinien hermeneutischer Ethik

Im Folgenden sollen nun die wesentlichen in der Rekonstruktion von Gadamer und McDowell gewonnenen Einsichten systematisierend rekapituliert und als Grundaspekte hermeneutischer Ethik ausgezeichnet werden.

4.1. Nichtkodifizierbarkeit des Moralischen

Wie gesehen, hat sich als ein Grundzug des hermeneutischen Denkens in Anschluss an Aristoteles und Wittgenstein herausgestellt, dass das moralische Denken – und mit Wittgenstein jedes durch regelhafte Normativität bestimmte Denken – sich durch eine spezifische Unmöglichkeit auszeichnet. Die Unmöglichkeit, die Dimension des ‚Ethischen' auf eine bestimmte sprachliche Form oder Kodierung festzulegen: „however subtle and thoughtful one was in drawing up the code, cases would inevitably turn up in which a mechanical application of the rules would strike one as wrong – and not necessarily because one had changed one's mind; rather, one's mind on the matter was not susceptible of capture in any universal formula."[198]

McDowells Formulierung könnte ein Verständnis nahelegen, wonach er auf die These festgelegt wäre, dass es keinen *Algorithmus* für die Beurteilung einzelner Handlungen gäbe. Das wäre allerdings nicht in McDowells Sinn. Vielmehr ist mit der Nichtkodifizierbarkeit des Moralischen gemeint, dass es keine Möglichkeit gibt, das Wissen dieser praktischen Vernunft vollständig zu artikulieren, wie aus seinen Überlegungen zum Regelfolgen bei Wittgenstein deutlich geworden sein sollte. Der Punkt ist deshalb nicht, dass praktisches Wissen (oder ethisches Wissen, wenn man letzteres als eine Sonderform des ersteren sehen will) nicht sprachlich artikuliert werden könnte. Denn wie sollte es denn sonst *zur Sprache gebracht* werden? Der Punkt ist

[198] McDowell (1979: 336).

vielmehr, dass es kein bestimmtes Repertoire an Sprachformen wie dicken oder dünnen Begriffen, evaluativen Operatoren, Handlungsprinzipien oder Orientierungsbegriffen wie Menschenwürde gibt, die von sich aus ethisches Wissen repräsentieren oder deren Inhalt ethisches Wissen zum Ausdruck bringt. Dieser Punkt ist wesentlich und in der an Wittgenstein angelehnten moralphilosophischen Debatte nicht unumstritten.

So will etwa die der aristotelischen Wittgenstein-Interpretation von McDowell wohlgesinnte Sabina Lovibond durchaus daran festhalten, dass gerade eine an Aristoteles orientierte Entwicklung der Moralphilosophie sehen müsste, dass es in unserem sozialen Zusammenleben zahlreiche Gelegenheiten gibt, ein sprachliches Register zu entwickeln, um uns darüber auszutauschen, was als erwünschtes und unerwünschtes, gefordertes und verbotenes Verhalten angesehen wird. Nach Sabina Lovibond ist Aristoteles' Hinweis auf die Nichtkodifizierbarkeit des Moralischen gerade umgekehrt zu verstehen als Hinweis auf die Bedeutung allgemeiner Regeln, die „in den meisten Fällen gültig sind". (Universelle) Regeln seien unverzichtbar für die Ordnung unseres sozialen Lebens, auch wenn ihre Bedeutung nicht in der expliziten, sondern impliziten Erfassung dessen begründet liegt, was als korrekte Anwendung in bestimmten Situationen gelten kann. Dicke Begriffe sind deshalb in Lovibonds Augen die „recognizable zone within the vocabulary of English and other natural languages"[199], in denen das Ethische artikuliert wird.

Gegen diese Auffassung eines spezifischen ‚moralischen Vokabulars' stellt sich Diamond unermüdlich in ihren Arbeiten. Sie ist unentwegt darum bemüht aufzuzeigen, dass das, was eine Äußerung zur ‚moralischen' macht oder sie als ‚moralisch relevant' erscheinen lässt, nicht hinreichend durch ihren Gegenstand oder den in der Äußerung verwendeten Worten bedingt ist, sondern die *Art und Weise der Verwendung* von irgendwelchen Worten und Sätzen angibt. Allerdings ist bei dieser Formulierung Vorsicht geboten: Sie wäre falsch verstanden, wenn damit gemeint wäre, dass als die Bedeutung eines Begriffs sein Gebrauch im Sinne einer Bedeutungs*theorie* aufzufassen wäre, wie eine einseitige pragmatistische Richtung der Wittgenstein-Interpretation anzunehmen pflegt. Kenntnis der ‚Anwendungsregeln' oder Grammatik des Begriffs erlaubte dann die Festlegung seiner Bedeutung. In dieser Einseitigkeit ist dieses Verständnis vor dem Hintergrund der Überlegungen zum Regelfolgen, wie sie etwa von Cavell und McDowell formuliert wurden, als Form eines „grassierenden Platonismus" zu sehen. Entscheidend für die Frage, was eine Äußerung zur ‚moralischen' macht oder sie als ‚moralisch relevant' erscheinen lässt, ist die Beziehung dieser Äußerung zum Leben derjenigen Person(en), die sie artikulieren:

[199] Lovibond (2002: 32).

„Whole sentences, stories, images, the idea we have of a person, words, rules: anything made of the resource of ordinary language may be brought into such a relation to our lives and actions and understanding of the world that we might speak of the thinking involved in that connection as ‚moral‘. There is no limit to be set. We cannot, that is, say that these are the words, moral words for moral subject matter, that can have this character. If a sentence or image or word has this character, it arises not through its content but from its use on particular occasions.“[200]

Diamond versteht die Nichtkodifizierbarkeit des praktischen Wissens einer tugendhaften Person nicht als bestimmte Idealform, deren charakteristische Gedankenmuster deskriptiv erhoben werden können, sondern als ein „attunement to significance“ oder eine Form auf evaluative Bedeutung gestimmt zu sein, wie Lovibond freilich richtig sieht.[201] Moralisches (oder ethisches) Denken findet nach dieser Auffassung deshalb seine nächsten Verwandten in der Ironie oder dem Humor: „in being identifiable not by the occurrence of any special vocabulary, but only through a more holistic appreciation of the spirit of an utterance.“[202] Moralisches Denken ist dann eine bestimmte Fähigkeit, die einem – wie der Humor – auch vollkommen abgehen kann.

Die Aufgabe der Moralphilosophie besteht dann darin, ein Denken zu plausibilisieren, bei dem der geübte und begabte Teilnehmende – und qua geteilter Menschheit durch Aufwachsen in einem sprachlich strukturierten Sozialzusammenhang menschlicher Gemeinschaft ist davon prinzipiell niemand ausgeschlossen – auf die im Sinne McDowells objektiven Gründe antwortet, die konkrete Situationen von uns fordern, ohne allerdings voraussetzen zu müssen, dass diese Responsivität sich in einem spezifischen Vokabular (wie bestimmten Substantiven oder Adjektiven) oder spezifischen Sprachformen (wie etwa ‚moralischen Urteilen‘ oder Imperativen) artikulieren müsste.

4.1. Praktische Weisheit

In Aufnahme eines Vorschlags von Sabina Lovibond soll dieses „attunement to significance“, das das ethische Denken als responsive Gestimmtheit und als Ermöglichungsbedingung guten Handelns auszeichnet als „praktische Weisheit“ bestimmt werden. Diese nicht kodifizierbare praktische Weisheit ist charakterisiert durch die intellektuell redliche Wertschätzung von sowohl spezifisch evaluativen Eigenschaften in konkreten Situationen als auch der jeweiligen praktischen Bedeutung dieser Eigenschaften in jedem besonderen Fall.[203] Mit Rücksicht auf Diamonds Einwände und McDowells Ausführun-

[200] Diamond (1996a: 248).
[201] Vgl. Lovibond (2002: 37).
[202] Lovibond (2002: 38).
[203] Vgl. Lovibond (2002: 42).

gen zum Regelfolgen bei Wittgenstein findet dieses moralische Wissen nicht nur primär in Form von Prinzipien oder Regeln, sondern zuerst in der Sensibilität für ethische Bedeutsamkeit seinen Ausdruck, die uns überhaupt erst erlaubt ethischen Gebrauch von Sprache zu erkennen und selber zu erfinden, ohne dabei ein *bestimmtes* Vokabular in Anspruch nehmen zu müssen. Die Dimension des Ethischen „pertains to what people learn to value through immersion in a community acquainted with ideas of right, duty, justice, solidarity, and common social or cultural interests extending beyond the lifetime of the present generation; and the transmission of any qualities regarded by the relevant community as virtues of character would no doubt be one ‚interest' figuring under the last of these headings."[204] Diese inklusivere Form moralischen Denkens erlaubt es, Regeln und Prinzipien einen Platz im gemeinsamen Leben einzuräumen, der ihre Rolle weder überschätzt – etwa indem ‚Ethik' auf die Entdeckung oder Formulierung und Anwendung von Regeln und Prinzipien auf bestimmte Handlungsherausforderungen reduziert wird – noch vollkommen verneint wird – indem sie aus dem ethischen Denken verbannt werden.

Diamond weist auf die relative Oberflächlichkeit hin, die in expliziten Begründungen durch den Verweis auf derartige Regeln und Prinzipien liegen: Um den Sinn einer Äußerung zu verstehen (wie z.B. „bring den Kindern ein Spiel bei!") ist sehr viel mehr notwendig als das bloß semantische Verstehen: Nämlich jede Menge an Kontext- und Situationswissen über die Kinder, die Erwartungshaltung des Auftraggebenden usw. Eine adäquate Reaktion auf diese Aufforderung wird am besten dadurch charakterisiert, dass sie den *Geist* (spirit), in der diese Äußerung gemacht wurde, erfasst. Das Bemühen um Verstehen sollte dann allerdings nicht in der Art einer allenfalls mikrokontextuell verfeinerten pragmatistischen Bedeutungstheorie durchgeführt werden. Denn diese Dimension der Bedeutung entzieht sich der Möglichkeit einer in jedem Anwendungsfall determinierten expliziten Angabe, welche Handlung aus der Fülle der zur Verfügung stehenden Optionen im konkreten Fall angemessen ist (mit anderen Worten als Instanz der Regel „+2" gelten kann). Gadamer bringt diesen Gedanken mit der Rede von der ‚Anwendung' zum Ausdruck. Die nicht vollständige Determinierbarkeit von Bedeutung entspricht Gadamers Gedanken, dass der Kern des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik im *verbum interius* zu sehen ist: Keine sprachliche Äußerung kann den Sinn des Gemeinten jemals vollständig artikulieren und gleichzeitig haben wir nichts Anderes zur Verfügung, um den Geist des Gemeinten anzudeuten. Das Bemühen um Verstehen richtet sich auf das von der Person im Kontext und Horizont ihres Lebens in möglicherweise mangelhafter Weise Ausgedrückte im Bewusstsein darum, dass das *verbum interius*

[204] Lovibond (2002: 33).

sich einer vollständigen sprachlichen Repräsentation entzieht oder die Sprache uns manchmal zu entgleiten droht.

4.2. Partikularität der Ethoi

Dieser Zugang zu ethischem Denken ist offenkundig in dem Sinne partikular, als hier keine allgemeine Perspektive des Ethischen oder der Moralität in Anspruch genommen wird. Hermeneutische Ethik, die sich an dieses Denken hält, ist deshalb unweigerlich bedingt durch faktisch gelebte Praxis. Der Verzicht auf Allgemeinheit läuft deshalb in dieser aristotelisch-wittgensteinischen Tradition auf eine Anerkennung der Kontingenz und historischen Relativität menschlicher Kultur und ihrer Ethoi hinaus: Der „Bedingtheit aller menschlichen Lebenswelt ist nicht zu entkommen. Unsere Aufgabe bleibt, die theoretischen Erkenntnisse und die technischen Möglichkeiten des Menschen seiner ‚Praxis' ein- und unterzuordnen, und besteht keineswegs darin, die eigene Lebenswelt, die eben die Welt der Praxis ist, in ein theoretisch begründetes technisches Konstrukt umzuformen."[205]

Die tugendethischen Überlegungen Gadamers und McDowells nehmen damit auch keinen „unparteiischen" oder neutralen Standpunkt für die praktische Weisheit in Anspruch: Im Gegenteil ist für diese Auffassung gerade entscheidend, dass die Tugend als spezifische Wahrnehmungsfähigkeit oder Sensitivität keine jeder Person notwendigerweise zugängliche Perspektive ist, sondern eben durch den Prozess des Aufwachsens und der Inkulturation in eine Gemeinschaft und des Erlernens ihrer Praktiken und Wertmaßstäbe angeeignet werden muss, und so eben gerade diese spezifische Sensitivität erschließt. Der Bildungsprozess kann mehr oder weniger erfolgreich sein, ist aber prinzipiell nie abgeschlossen.

4.3. Moralische Differenz als existentielle Distanz

Die Absage an die Priorität ethischer Prinzipien bringt selbstredend die Frage mit sich, wie ethisches Denken in der Form praktischer Weisheit mit dem Phänomen moralischer Differenz umgehen kann. Dabei muss nicht auf den Begriff der Richtigkeit verzichtet werden. Er erhält allerdings dadurch einen anderen Status, dass er in der Perspektive des intersubjektiven Abgleichens zu verorten ist. Im Horizont der hier untersuchten Ansätze hat die Frage nach dem moralisch Richtigen deshalb insbesondere die sozialpragmatische Funktion, wechselseitig „zu bestimmen, *was* deine Position ist, und diese selbst anzuzweifeln, zu bezweifeln, ob die von dir *eingenommene* Position dem erhobenen Anspruch angemessen ist." Dabei steht nicht so sehr im

---

[205] Gadamer (1985b: 233).

Vordergrund, *ob* sie angemessen ist, da „das, *was* angemessen ist, durch die Form der Bewertung selbst *gegeben* ist; der Witz ist vielmehr zu bestimmen, welche Position du einnimmst, d.h., *für welche Position du die Verantwortung übernimmst* – und ob ich diese achten kann." Der Grad der Übereinstimmung oder der Differenz ist in diesem Sinne nicht so sehr ein Indikator für die Frage, ob die eine oder die andere Wahrnehmung im objektiven Sinne richtig ist, „sondern ob und in welchem Maße wir in derselben moralischen Welt leben. Soweit wir haben sehen können, steht in solchen Beispielen nicht die Gültigkeit der Moral als ganze auf dem Prüfstand, sondern das Wesen oder die Qualität unserer Beziehungen zueinander."[206]

Einigkeit oder Uneinigkeit im Urteil ist kein hinreichendes Kriterium dafür, dass die Kontrahenten in derselben oder in unterschiedlichen moralischen Welt(en) leben – die Anerkennung der Differenzen und der Respekt vor ihnen hingegen schon[207] (*PU* § 241): „Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform."

Gleichwohl lassen die hier untersuchten Ansätze hermeneutischer Ethik die Möglichkeit des Urteils zu, dass der eine die Situation besser wahrnimmt und versteht als der andere, wenn zwei Personen eine bestimmte Situation in unterschiedlichem Licht wahrnehmen und unterschiedlich bewerten – im einen Fall z.B. zu einer bestimmten Handlung veranlasst sind, im anderen nicht –ohne auf einen Kantianischen Standpunkt wechseln zu müssen. Denn die Denkform der praktischen Weisheit bietet in ihrer tugendethischen Orientierung nicht nur ein Charakterideal im erbaulichen Sinne, sondern eben auch ein Wahrnehmungsideal im epistemologischen Sinne: „It follows Aristotle in holding out a standard of correct judgment."[208]

4.4. Quietistische Zurückhaltung

Die so bestimmte praktische Weisheit ist also als eine Form der praktischen Vernunft zu verstehen, die weder versucht, ihre eigene Einbettung in der Welt und in praktische Handlungskontexte zu transzendieren, noch ihr Verhältnis zur Welt erst durch eine transzendentale, empirische oder pragmatische Begründung zu fundieren. Wittgenstein und im Anschluss an ihn John McDowell ebenso wie Stanley Cavell und Cora Diamond stehen für ein Verständnis von Philosophie, die „alles lässt, wie es ist." (*PU* § 124). Das Ziel philosophischer Arbeit ist nicht ‚Wahrheit', sondern ‚Klarheit'. Und diese Klarheit lässt sich nicht im Rekurs auf einen Standpunkt außerhalb der Sprache, in

---

206 Cavell (2006: 439).
207 Vgl. Cavell (2006: 441).
208 Lovibond (2002: 14).

der Beschreibung der Sprache durch eine bessere Sprache oder von einem Standpunkt aus, von dem wir unsere Sprache übersehen könnten erreichen[209], was McDowell eine „sideways on"-Perspektive nennen würde, sondern nur im Horizont einer sprachimmanenten Perspektive von Teilnehmenden. Dies ist der Sinn der philosophischen Haltung, die oftmals als „quietistisch"[210] bezeichnet wird: „a policy of giving up that fantasized external standpoint[211] from which we could supposedly pass judgment on whether this or that entire region of discourse succeeds in making contact with the ‚real world'"[212].

In Hinblick auf die Ethik bedeutet ein quietistischer Ansatz in negativer Hinsicht die Zurückweisung der Idee einer vollkommen autonomen Moraltheorie, deren Prinzipien die notwendige epistemologische Voraussetzung bilden müssten, um von Fall zu Fall die richtige Handlung zu identifizieren. Darin kommt die charakteristische Zurückhaltung oder Demut quietistischer Ansätze zum Ausdruck. Woran orientiert sich eine solcherart quietistische Haltung aber in positiver Hinsicht? Die Antwort auf diese Frage ist in der Fülle des Lebens gegeben und in der spezifischen Schulung der Wahrnehmung und Aufmerksamkeit werden Geschichten, Literatur, moralisch beispielhafte Personen oder sogar Heilige eine kaum zu unterschätzende Rolle spielen. Darauf wird im nächsten Teil noch deutlicher eingegangen.

4.5. Kritik am Quietismus

Der quietistische Ansatz Wittgensteins, der Ausdruck seiner therapeutischen Auffassung von Philosophie ist, und die philosophische Hermeneutik Gadamers finden sich aufgrund ihrer Hinwendung zu faktischen Lebensvollzügen unweigerlich denselben Vorwürfen jeder Form von Philosophie ausgesetzt, die sich der Hermeneutik des Verdachts verpflichtet fühlen. Sowohl Wittgensteins Quietismus wie Gadamers Hermeneutik der Faktizität stehen in scharfem Kontrast zu jeder Form einer (sozial-)kritischen Philosophie, in

---

209 Vgl. dazu insbesondere *PU* § 119–125.

210 Für Crispin Wright (1992: 202) meint „quietism" „the view that significant metaphysical debate is impossible" in dem Sinne, dass vor auch auf Wittgensteinischen Grundlagen legitimen Debatten über metaphysische Streitigkeiten (etwa zwischen Realismus und Antirealismus) zurückgeschreckt wird. McDowell (2009b: 371) hält allerdings dagegen: „Wittgenstein's quietism is not a refusal to engage in substantive philosophy in the face of what everyone has to accept as genuine problems. It is an activity of diagnosing, so as to explain away, some appearances that we are confronted with genuine problems. The supposed problems disappear, leaving no need for theory construction to make things ‚less mysterious'."

211 Wie ihn etwa auch Cora Diamond in *The Realistic Spirit* beschreibt (1991: 49–51).

212 Lovibond (2002: 22).

deren Stammbuch Marx’ 11. Feuerbach-These als Leitspruch figuriert. In der Wahrnehmung einer Philosophie, die ihre Aufgabe zuerst im Verändern der Welt und nicht (bloß) im Verstehen sieht, erscheinen beide Ansätze als Ausdruck eines politisch fragwürdigen Konservatismus. Béla Szabados beschreibt die von Kai Nielsen an Wittgenstein geäußerte Kritik folgendermaßen:

„Wittgenstein’s philosophical outlook is ethically and politically irresponsible, since his attitude of quietism leads us to a pernicious disengagement from the world and robs us of the critical tools to assess our culture and change it for the better. To put it bluntly, a philosophy that leaves everything where it is hinders the struggle for social justice, peace and human flourishing. It is an obstacle to human solidarity.“[213]

In ähnlicher Richtung geht auch die Kritik, die z.B. Habermas gegenüber dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik vorgetragen hat:[214] In dem von Gadamer vertretenen Ansatz einer philosophischen Hermeneutik sei das verstehende Subjekt immer zurückgebunden an seinen lebensweltlichen sprachlichen Kontext und an einen ebenso unhintergehbaren Traditionshorizont. Nach Habermas sei Gadamers Ansatz nicht dazu fähig, ein Vorverständnis oder die eigene Tradition daraufhin zu befragen, ob sie recht hat oder nicht. Die Universalhermeneutik Gadamers sei durch ihre Bindung an den je vorausgesetzten sozialen Kontext und den historischen Traditionszusammenhang, der den jeweiligen Verstehenshorizont konstituiert, hermetisch abgeschlossen und unangreifbar und sei zudem kritisch nicht in der Lage möglicherweise vorhandene soziale Pathologien zu identifizieren, die jeden Verstehensvollzug und die in ihr wirksame Vernunft potenziell infizieren.

Hier ist nicht der Platz, um diese komplexe Debatte noch einmal aufzurollen. Ich möchte hier lediglich auf das Moment der Selbsterkenntnis hinweisen, welches sowohl Gadamer wie auch McDowell in Hinblick auf die sittliche Erkenntnis deutlich hervorkehren. Die von kontextuellen Ansätzen vertretene Ablehnung der Möglichkeit, einen idealen Standpunkt einzunehmen, ist ja weder hypothetisches Postulat noch Unwille, sondern schlichter Ausdruck der Akzeptanz, keinen anderen Standpunkt zur Verfügung zu haben als den je eigenen und letztlich keine andere Sprache zur Verfügung zu haben als die natürliche. Gadamer spricht in Bezug auf die Erfahrung der sittlichen Erkenntnis als „grundlegende[r] Form der Erfahrung, der gegenüber alle andere Erfahrung bereits eine Verfremdung, um nicht zu sagen Denaturierung darstellt“[215]. Er denkt dabei an die in der sittlichen Erfahrung mitgesetzte Form der Selbsterfahrung als „Erfahrung der menschlichen Endlichkeit“[216]. Die Integration dieser Erfahrung in die Selbstdeutung und die

[213] Szabados (2005: 4).
[214] Habermas (1970).
[215] Gadamer (1960: 328).
[216] Gadamer (1960: 363).

Aneignung dieser Erkenntnis im eigenen Existenzvollzug vermag vor voreiligen und irregeleiteten Phantasien der Selbstmächtigkeit zu bewahren. Es ist aber (gegen Habermas) nicht möglich, sich selbst und den je eigenen Verstehenshorizont vollkommen zu transzendieren und der gegenständlichen Untersuchung und Korrektur zugänglich zu machen. Damit ist Kritik an gängigen Sprachformen und ungerechten sozialen Praktiken aber nicht ausgeschlossen.

Die Aufdeckung sozialer Pathologien (Habermas) von Herrschaftsdispositiven, worauf insbesondere von Vertreterinnen des französischen Poststrukturalismus wie Jacques Derrida, Michel Foucault oder (im englischen Sprachraum) Judith Butler hingewiesen wird, oder der strukturellen Exklusion, wie sie von der post-kolonialen Kulturwissenschaft zum Thema gemacht wird (z.B. von Spivak[217]) haben letztlich kein anderes Mittel zur Verfügung als die normale Sprache, um ihre Kritik zu formulieren.

Die an Formen der praktischen Weisheit orientierten Ansätze weisen durch ihre Betonung der Aufmerksamkeit allerdings darauf hin, dass das Leben letztlich nicht auf der Theorie-Ebene entschieden wird, sondern auf der Ebene des Handelns in einer gemeinsamen Welt, in der nicht die Allgemeinheit ausschlaggebend ist, sondern jeder Einzelne in der Verantwortung steht für sich und seinen Lebenswandel im Horizont einer geteilten Welt. Die Antwort auf die Frage, ob es denn richtiges Leben im falschen geben könne, ist deshalb weder ‚ja' noch ‚nein', sondern der Hinweis darauf, dass die Möglichkeit der Frage einen Orientierungshorizont andeutet, wonach die Möglichkeit des Guten ein immer präsentes Strebensideal darstellt. In welcher Art ein solcher Orientierungshorizont für die Arbeit an sich selbst bedeutungsvoll ist, wird weiter unten in Auseinandersetzung mit Murdoch und Kierkegaard noch deutlicher werden. Zentral ist dabei der Begriff der Bildung als permanenter Formungsaufgabe. McDowell braucht für diese Transformationsvorgänge das Bild von Neuraths Schiff, das auf hoher See, also ohne die Möglichkeit eines Standpunkts neben dem Schiff, Stück für Stück umgebaut wird, bis am Ende möglicherweise sämtliche Bestandteile ausgewechselt sind.

4.6. Bildung als Arbeit am Selbst

Der an der praktischen Weisheit orientierte Zugang zur Ethik führt zu einer Umstellung von der Frage der Beschaffenheit ‚moralischer Objekte' (den moralischen Tatsachen und Eigenschaften und ihrer sprachlichen Repräsentation in Urteilen, Adjektiven oder Substantiven) auf die Frage nach denjenigen Fähigkeiten, die es überhaupt erst möglich machen derartige Eigenschaften wahrzunehmen, die Ethik aus der permanenten Gefahr des szientis-

---

[217] Vgl. SPIVAK (1988).

tisch-naturalistischen Reduktionismus zu lösen. Mit der Idee einer zweiten Natur als spezifischer Entwicklungsform der ersten Natur des Menschen ist eine Begrifflichkeit eingeführt, die es erlaubt, das Tierwesen Mensch gleichzeitig in seiner Zugehörigkeit zur Natur- wie zur Kulturgeschichte zu sehen, ohne dabei erstens einem Dualismus getrennter Reiche des Gesetzes und des Geistes bzw. von Geist und Natur zu verfallen oder zweitens das eine auf das andere zurückzuführen und so entweder in einen spekulativen Idealismus zu verfallen, wonach letztlich alles Geist ist und jeder Kontakt mit einer widerständigen Wirklichkeit auszufallen droht, oder in einen empiristischen Naturalismus, der Bedeutung letztlich nur als Funktion evolutionsbiologischer Dynamiken verstehen kann.

Die Ausbildung der zweiten Natur kann als Entwicklungs- und Bildungsprozess verstanden werden, der die komplexen Vorgänge umfasst und hervorbringt, die Habermas in Aufnahme von Überlegungen von George Herbert Mead auf die treffende Kurzform der „Individuierung durch Vergesellschaftung" gebracht hat[218], d.h. den Gedanken, „dass sich die Vergesellschaftung im selben Verhältnis als Individuierung vollzieht, wie sich umgekehrt die Individuen gesellschaftlich konstituieren."[219] Sprache ist dabei das Medium, „das jeden Interaktionsteilnehmer zugleich als Angehörigen in eine Kommunikationsgemeinschaft hineinzieht und dabei einem unnachsichtigen Individuierungszwang unterwirft. Zu den pragmatischen Voraussetzungen der regelrechten Verwendung von grammatischen Sätzen in Sprechhandlungen gehört nämlich die Integration von Sprecher-, Hörer- und Beobachterperspektiven wie auch die Verschränkung dieser Struktur mit einem System von Weltperspektiven, welches die objektive mit der sozialen und der subjektiven Welt koordiniert."[220]

Im Kontext dieser Studie interessiert nun die Frage, wie dieser Prozess der Ausbildung der zweiten Natur insbesondere in ihrem Aspekt der spezifisch ethischen Sensitivität, also der Tugend bzw. des moralischen Wahrnehmungsvermögens zu verstehen ist. Dabei scheinen mir Überlegungen von Iris Murdoch besonders hilfreich zu sein, um eine Vorstellung davon zu entwickeln, dass das Wesentliche dieses Entwicklungsprozess eben nicht, wie Habermas in Fortführung von Überlegungen von Lawrence Kohlberg[221] annimmt, auf einer bestimmten Entwicklungsstufe kulminiert, also als Prozess der *Ausbildung* hin zum Status einer voll ausgebildeten sittlichen oder moralischen Individualität anzusehen ist, sondern als prinzipiell unabschließbarer Prozess der *Bildung* und Umbildung der eigenen (moralischen) Persönlichkeit. Der Bildungsprozess zielt auf die Etablierung einer bestimmten Charakterstruktur, die dazu führt, dass die Person, die diesen Charakter ausbildet von Situation zu Situation weiß, was zu tun ist.

---

[218] Habermas (1988) in Bezug auf Mead (1968).
[219] Habermas (1985: 401).
[220] Habermas (1985: 388).
[221] Vgl. Habermas (1983: 121–206).

Wenn Habermas die Moralentwicklung als Stufenmodell beschreibt, sichert ihm diese konstitutionstheoretische Anleihe in der Entwicklungspsychologie die Grundlage für die Annahme einer Hierarchie der normativen Bestimmungsgesichtspunkte vom basalen präkonventionellen Begründungsniveau bis hin zur vollkommen autonomen Moral.[222]

Mit der Ablehnung eines derartigen Stufenmodells geht dann freilich die Frage einher, ob es denn überhaupt Kriterien geben kann, die für alle strittigen Fälle, egal welcher Art, in jedem Fall eindeutige Lösungen bieten können. Das Festhalten am Objektivitätsgedanken führt dabei in Kombination mit der Logik des Satzes vom Widerspruch unweigerlich zu Problemen, weil bei unterschiedlichen Wahrnehmungen einer Situation eine Antwort darauf gegeben werden muss, welche Wahrnehmung denn nun als korrekt anzusehen ist. In dieser Frage bieten die hier untersuchten Positionen unterschiedliche Lösungsstrategien:

McDowell will an der formallogischen Form auch der praktischen Vernunft festhalten und bemüht sich darum, den Formalismus des kategorischen Imperativs in sein aristotelisch-hermeneutisches Tugendmodell zu integrieren.

Murdoch, wie gleich zu zeigen sein wird, lehnt die Vorstellung einer Letztentscheidbarkeit nicht per se ab, aber ihr Verweis auf die Transzendenz des Guten, das sich einer Festlegung entzieht, verschiebt die Frage in den unabgeschlossenen Prozess der Formung (Bildung) des individuellen Moralbewusstseins. Ihre Position basiert letztlich auf der Annahme eines metaphysischen Monismus, wonach für die Moralphilosophie die Orientierung an der platonischen Idee des Guten als höchstem ethischen Strebensziel vorauszusetzen ist.

Für Kierkegaard hingegen ist das Ärgernis des Paradoxes gerade das Zeichen oder Mahnmal ethisch-religiöser Existenz. Die Dialektik der Existenz, die sich auch in Divergenz von Situationswahrnehmungen zeigen kann, wird bei ihm in Rekurs auf das Dachkonzept der Liebe gelöst: Was wirklich ist, ist die Möglichkeit der Liebe.

---

[222] Der Begriff eines postkonventionellen Begründungsniveaus stammt aus der psychologischen Entwicklungstheorie des moralischen Urteils von Lawrence Kohlberg (1995). Kohlberg unterscheidet in der moralischen Entwicklung von Individuen je zwei Niveaustufen *präkonventioneller* (gut ist, was nicht bestraft wird (Stufe 1), bzw. was einem selbst nützlich ist (Stufe 2)), *konventioneller* (gut ist, was Anerkennung im sozialen Umfeld bringt (Stufe 3), bzw. in Übereinstimmung mit dem geltenden Gesetz steht (Stufe 4)) und *postkonventioneller* moralischer Begründung. Individuen auf postkonventioneller Stufe begründen ihre Handlungseinstellungen mit Verweis auf individuelle Freiheiten und argumentativ erzielten Konsens über Verhaltensnormen in einer Gesellschaft (Stufe 5) bzw. aus Einsicht in die Gültigkeit universaler moralischer Prinzipien (Stufe 6). Habermas geht von einer Homologie zwischen den Entwicklungsstufen des psychologischen Ichs und der Entwicklung von Gesellschaften und ihren Institutionen (wie Recht und Moral) aus. Vgl. Habermas (1976).

F. Modelle hermeneutischer Ethik zwischen Kategorizität und Kontingenz

Als grundlegender Zug einer in Anschluss an Wittgenstein, Gadamer und McDowell bestimmten hermeneutischen Ethik stellt sich ein charakteristisches Merkmal heraus im Hinblick auf die existenzielle Verortung ethischen Denkens: Ethik so verstanden ist nicht nur die Anerkennung des Faktums kontingenter Normativität in sich verändernden sozialen Zusammenhängen, sondern hat das Faktum der Kontingenz in den eigenen Vollzug zu integrieren: Es gibt keine absolute, unumstößliche Letztbegründung oder Letztorientierung, sondern der Erfolg sozialer Interaktion (der Fortsetzung von regelhaftem Verhalten) ist selbst Resultat kontingenter Ereignisse, d.h. sie hätten immer auch anders ausfallen können und möglicherweise auch anders ausfallen sollen.

Die Unmittelbarkeit und Nicht-Relativität der Forderungszusammenhänge führen uns aber auch immer wieder vor Augen, dass wir in unserem alltäglichen Handeln der Absolutheit des Geforderten nicht entsprechen können (das würde nämlich voraussetzen, dass ich in jedem Moment mit Sicherheit genauso gehandelt hätte, wie es von mir gefordert worden ist). Das ‚Ethische' als Dimension von Absolutheit führt uns so unsere Verletzlichkeit, Verwundbarkeit und damit letztlich unsere Angewiesenheit auf Vergebung und Versöhnung vor Augen.

Hermeneutische Ethik, wie sie hier verstanden wird, zeichnet sich deshalb durch eine zugleich ethische und hermeneutische Doppelbewegung aus: In der Konfrontation mit dem Phänomenbereich des Ethischen in Form ethischer Forderungen als absoluter und unbedingter Forderungen erfährt sich das Subjekt in seiner Relativität und Kontingenz. Die Aneignung dieses Moments existenzieller Selbsterkenntnis (Kierkegaard) bereitet den Boden für eine bestimmte Form von Aufmerksamkeit und Wahrnehmung seiner selbst und des anderen als Nächsten – und führt so als wieder zurück zur Ethik.

Für die Konkretisierung der Bildungsprozesse des Moralbewusstseins scheinen mir zwei Autoren von grundlegender Bedeutung, deren Verbindung zueinander und deren gemeinsame Ziele nicht unmittelbar auf der Hand liegen: Iris Murdoch und Søren Kierkegaard. Kierkegaard konnte Murdoch nicht kennen, Murdoch hingegen kannte Kierkegaard sehr wohl, aber äußerte sich nicht immer eindeutig wohlwollend ihm gegenüber. Dabei stehen

beide in meinen Augen vor ähnlichen Herausforderungen und verfolgen in ihren Arbeiten sehr ähnliche Strategien. Beide reagieren auf einen Zustand ihrer jeweiligen Zeit und Zeitgenossenschaft des philosophischen Denkens, aber auch der allgemeinen Kultur, die sie als eine Form von Selbstvergessenheit wahrnehmen und sich durch einen charakteristischen Begriffsverlust auszeichnet.

Bei Kierkegaard[1] äußerte sich diese Diagnose in seiner Kritik an einer Gesellschaft, die sich christlich nannte und ihr Christentum in einer Reihe von Riten und Gebräuchen, von Gottesdienstteilnahme, Taufe, Hochzeit und dergleichen zum Ausdruck gebracht sah, aber – so Kierkegaards Diagnose – in diesen Praktiken keine existenzielle Bedeutung mehr erkennen konnte, die sie als Ausdruck ‚wahren Christentums' auszeichnen würde. Im Anspruch, christlich zu *sein*, unterliege seine Zeit einer schweren Selbsttäuschung, da ‚christlich' nach Kierkegaard nicht als Eigenschaft von Individuen oder Gruppen, als Näherbestimmung bestimmter sozialer Praktiken oder als Kennzeichnung einer bestimmten Kultur, eben der Christenheit, sondern als Kategorie des unvertretbaren Vollzugs individueller Existenz zu verstehen ist: Christ oder Christin kann *man* nicht *sein* – Christ oder Christin kann *ich* je nur *werden*. Kierkegaards Kritik ist nun freilich nicht nur in religiöser oder konfessioneller Hinsicht interessant, sondern stellt begriffliche Unterscheidungskategorien bereit, die philosophisch und insbesondere moralphilosophisch von größter Bedeutung sind.

1. Die Unterscheidung ästhetischen und ethisch(-religiös)en Existenzvollzugs als Modalunterscheidung unseres Um-, Mitwelt- und Selbstverhältnisses[2]
2. Die Unterscheidung direkter und indirekter Mitteilung oder Kommunikation
3. Die Frage nach den für die Ethik geeigneten Mitteln der Kommunikation und ihre konkrete Umsetzung in der literarischen Strategie indirekter Mitteilung

Mit diesen einleitenden Bemerkungen werde ich mich im Folgenden dem Zeitstrahl entgegen zunächst Iris Murdoch zuwenden, um in einem zweiten Schritt Kierkegaards Ansatz als mögliche Konkretisierungsform dessen vorzuschlagen, was bei Murdoch letztlich in der abstrakten Form verbleibt: Die Idee des Guten als konativer, epistemischer und hermeneutischer Zentral-

---

[1] Vgl. z.B. explizit in Kierkegaard (*GWS*: 34 f.).

[2] In Bezug auf Kierkegaard ist selbstredend auch das Gottesverhältnis mitzudenken. Nach der Bestimmung der *Krankheit zum Tode* (*KT*: 9), dass „des Menschen Selbst" als „abgeleitetes, gesetztes Verhältnis" zu sehen ist, ist es „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält", darf das Gottesverhältnis als Aspekt des Selbstverhältnisses gedacht werden.

begriff der Ethik. Kierkegaards Vorschlag, das höchste Gut als Liebe zu verstehen, erlaubt es, diesen Formalbegriff konkreter zu fassen und inhaltlich zu qualifizieren.[3]

1. Murdochs hermeneutischer Platonismus

1.1. Einführende Bemerkungen zu Iris Murdoch

Die Kritik ethischen Denkens im gegenwärtigen akademischen Kontext, wie sie insbesondere antitheoretische Ansätze etwa von Bernard Williams, Martha Nussbaum, Richard Rorty, Charles Taylor oder Alasdair MacIntyre vorbringen, beruft sich auf zwei Hauptmotive: Erstens die Sorge, dass die moderne Moralphilosophie in ihrer abstrakt-theoretischen Form den Bezug zum tatsächlichen Leben moralisch handelnder Personen verloren hat oder gar der intellektuellen Deformation und Korruption Vorschub leistet, wie etwa G.E.M. Anscombe und Johannes Fischer befürchten, und zwar deshalb, weil sie zweitens regelmäßig auf die Analyse und Begründung allgemeiner Regeln und Prinzipien zur Beurteilung von Handlungen eingeengt wird und so die Herausbildung moralischer Persönlichkeiten in partikularen Kontexten aus den Augen verliert.

Wie gesehen, war Anscombe eine der ersten, die diese Bedenken formulierte und argumentativ begründete. Sie teilte dieses frühe Unbehagen mit einer anderen Oxford-Absolventin, die 1947 für eine Promotionsarbeit über Wittgenstein nach Cambridge wechselte: Wie Anscombe hatte auch Iris Murdoch ihre Bedenken in Hinblick auf den Zustand der akademischen Moralphilosophie ihrer Zeit. Anders als die Wittgenstein-Vertraute (und in ihrem Fahrwasser dann Foot, Williams, Nussbaum, MacIntyre und andere) sah Murdoch aber nicht etwa in einer Wiederanknüpfung an Aristoteles die Möglichkeit einer alternativen Konzeption von Ethik und Moralpsychologie. Murdoch fand ihren Gewährsmann – und darin liegt nur eine der Besonderheiten dieser in vielerlei Hinsicht höchst eigenständigen Denkerin – vielmehr in dessen antiken Antipoden Plato. Gewichtiger und sachlich tiefer gehend als diese unterschiedliche historische Referenz sind allerdings die eigenwilligen methodischen Grundentscheidungen, die Murdochs Moralphi-

[3] Methodisch folge ich hier der Auffassung, wie sie von Knud E. Løgstrup als Aufgabe der theologischen Ethik bestimmte: Wenn die Darstellung (theologischer) Ethik auch für Menschen anschlussfähig sein soll, denen die Sprachfiguren und Überzeugungen einer religiösen Tradition derart fremd sind, dass sie ihnen den Zugang versperren, muss die Darstellung „rein human" erfolgen. Nur so kann überhaupt damit gerechnet werden, dass auch nicht religiöse Menschen sich in der Darstellung in ihrer eigenen Existenz angesprochen erkennen können. Vgl. Løgstrup (1959: 1–3).

losophie als einen höchst originellen Entwurf auszeichnen, der insbesondere im deutschen Sprachraum seiner angemessenen Würdigung nach wie vor harrt. Denn Iris Murdochs Arbeiten waren ihrer Zeit in mehrfacher Hinsicht immer wieder weit voraus. Die von ihr entwickelte platonische Moralphilosophie beeinflusste nicht nur die Debatten um den moralischen Realismus, sondern nahm die ab ca. 1980 einsetzende Großdebatte zwischen Liberalisten (Rawls u.a.) und Kommunitaristen (MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer u.a.) in den wesentlichen Punkten und insbesondere in Bezug auf die Frage nach der Priorität des Guten vor dem Gerechten bereits vorweg. Mit der Betonung der Bedeutung der Wahrnehmung und der Arbeit am Selbst für die Ethik trug sie maßgeblich zur Renaissance von tugendethischen und narrativen Ansätzen bei und leistete damit wesentliche Beiträge im Bemühen, das Feld der akademischen Moralphilosophie auszuweiten. Die mittlerweile weithin anerkannte Bedeutung von Geschichten und Narrativen für die Ausbildung des moralischen Bewusstseins, wie es im Bereich der christlichen Theologie Stanley Hauerwas in den 1970er Jahren entwickelte, fußt maßgeblich auf den Arbeiten von Iris Murdoch. Anders als ihr literarisches Schaffen[4], das in englischen Seminaren auf der ganzen Welt vergleichsweise früh rezipiert wurde[5], blieb die Wahrnehmung ihrer philosophischen Arbeiten[6] lange Zeit auf ein relativ kleines Publikum beschränkt.[7] Es ist neben Hauerwas insbesondere den Arbeiten ihres Schülers Charles Taylor zu verdanken[8],

---

[4] Iris Murdoch hat zwischen 1954 und 1997 insgesamt 26 Romane, vier Dramen, eine Kurzgeschichte und zwei Gedichtbände publiziert.

[5] Byatt (1965; 1976), Conradi (1986), Rabinovitz (1968), Spear (1995), Todd (1979; 1984), Wolfe (1966).

[6] Vgl. Murdoch (1953; 1970; 1977; 1986; 1992; 1997).

[7] Als Gründe für diese zurückhaltende Rezeption ließen sich wohl biographische ebenso wie bibliothekarische und auch sachliche Punkte ins Feld führen: Ihre Entscheidung, die akademische Welt zu verlassen, um sich ganz der schriftstellerischen Tätigkeit zu widmen, mag dabei ebenso eine Rolle gespielt haben wie die relativ undankbare Dispersion ihrer philosophischen Arbeiten in einzelnen Zeitschriften-Artikeln. Mit der Ausgabe von *Existentialists and Mystics* [=Murdoch (1997)] lag erstmals ein Sammelband vor, welcher die systematische Analyse ihrer philosophischen Arbeiten erheblich erleichterte. Zudem dürften wohl auch Eigenheiten von Iris Murdochs Stil und Denken einer früheren breiteren Rezeption abträglich gewesen sein. Ihre akademischen Arbeiten etwa zu Sartre standen dem damaligen Trend entgegen und zugleich weisen ihre Arbeiten interne Spannungen auf, wie etwa zwischen ihrer Anwaltschaft für Metaphysik bei gleichzeitiger scharfer Ablehnung jeglicher totalisierenden Tendenz in systematischeren Ansätzen oder die harsche Kritik an der herrschenden liberalen Anthropologie bei gleichzeitigem Eintreten für einen liberalen Humanismus, die einer der Rezeption dienlichen einfachen Verortung eher entgegenstanden.

[8] Taylor hat Murdoch den prominenten Platz der ersten Referenz in seiner *Untersuchung zur Entstehung der neuzeitlichen Identität* vorbehalten, vgl. Taylor (1996a: 15).

dass heute zumindest im englischen Sprachraum eine breitere auch moralphilosophische Rezeption ihrer Arbeit eingesetzt hat.[9]

Während die mehrheitlich an Aristoteles orientierte Strömung der Tugendethik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Tradition der analytischen Philosophie zumindest in der Ablehnung traditioneller Metaphysik einen gemeinsamen Nenner finden konnte, war für Murdoch hingegen dieser programmatische Verzicht auf jegliche Metaphysik in der zeitgenössischen Philosophie gerade ein problematisches Symptom eines tiefer liegenden Missverständnisses, das mit der Verflachung der Ethik im akademischen Kontext, gegen die sie sich in ihrem Schaffen richtete, in grundlegender Weise verflochten ist.

Mit Plato teilt Murdoch nicht nur die Wertschätzung metaphysischen Denkens, sondern gerade auch die methodische Doppelstrategie aus philosophischer Argumentation und literarischer Darstellung. Dabei ist das Ziel sowohl der philosophischen als auch der literarischen Arbeiten, wie Maria Antonaccio in ihren exegetischen Arbeiten[10] überzeugend darstellte, dem antiken Ideal verpflichtet, eine Philosophie zu entwickeln, nach der sich leben lässt: „a philosophy to live by".[11] Mit dieser Aufgabenstellung lässt sich bereits die polare Spannung erahnen, die das Schaffen von Iris Murdoch als Schriftstellerin wie als Philosophin grundlegend kennzeichnet und sich als die Herausforderung formulieren lässt, „to retrieve a metaphysical framework for the moral life and yet still defend the separateness and irreducibility of the individual."[12] Das Streben nach einem allgemeinen und einheitlichen (in diesem Sinne „metaphysischen") Rahmen und das gleichzeitige Festhalten an der jeglicher Unterordnung widerstrebenden Individualität bildet die grundlegende Spannung in den Arbeiten Iris Murdochs.

Ich werde im Folgenden versuchen,

1. herauszuarbeiten, in welchem Zustand Iris Murdoch die Moralphilosophie ihrer Zeit sah und warum sie diesen für problematisch hielt, (1.2.)
2. Murdochs positiven Entwurf einer alternativen Konzeption von Moralphilosophie in seinen wesentlichen Grundzügen zu rekonstruieren und (1.3.)
3. den moralphilosophischen Ertrag zu evaluieren (1.4.), wobei ich insbesondere auf die Rezeption von Iris Murdochs Philosophie durch Charles Taylor eingehen werde.

---

[9] Neben edierten Konferenzbeiträgen der seit 2002 alle zwei Jahre stattfindenden „International Iris Murdoch Conferences" der Kingston University [vgl. Rowe (2007; 2010)] nenne ich nur die wichtigsten Monographien: O'Connor (1996), Antonaccio (2003), Widdows (2005), Laverty (2007), Altorf (2008), Broackes (2012), Forsberg (2013) sowie den Sammelband Antonaccio/Schweiker (1996).

[10] Antonaccio (2003; 2012).

[11] Antonaccio (2012).

[12] Antonaccio (2012: 53).

Bereits in Überleitung zu Kierkegaard werde ich in einem anschließenden Exkurs (2.) die Frage des Verhältnisses von Philosophie und Literatur bzw. allgemeiner die Frage nach der für die Ethik relevanten Form der Kommunikation genauer erörtern. Dabei werde ich auch auf die diesbezüglich relevanten Aspekte in Murdochs Interpretation von Kierkegaard eingehen und diese mit Kierkegaards eigener Kommunikationstheorie kontrastieren (2.2. und 2.3.), um damit den Boden für die Darstellung von Kierkegaard (3. und 4.) vorzubereiten.

1.2. Murdochs Kritik an der Moralphilosophie ihrer Zeit

Murdochs Kritik richtet sich auf die von ihr wahrgenommenen Defizite der Philosophie, die sie auf eine komplizierte kulturelle Konstellation zurückführt, deren wesentliches Symptom sich als Verlust eines gehaltvollen Begriffs des Menschen manifestiert:

„We live in a scientific and anti-metaphysical age in which the dogmas, images and precepts of religion have lost much of their power. We have not recovered from two wars and the experience of Hitler. We are also the heirs of the Enlightenment, Romanticism, and the Liberal tradition. These are elements of our dilemma: whose chief feature, in my view, is that we have been left with far too shallow and flimsy an idea of human personality.“[13]

Das Problem der zeitgenössischen Philosophie – und sofern ihre Charakterisierung auf die gegenwärtige Situation zutrifft, auch der gegenwärtigen Philosophie – besteht für Murdoch darin, dass sie sich durch die Aneignung eines reduktionistischen Menschenbildes eines erheblichen Teils moralischer Reflexion beraubt: „A simpleminded faith in science, together with the assumption that we are all rational and free, engenders a dangerous lack of curiosity about the real world, a failure to appreciate the difficulties of knowing it.“[14] Wie Kierkegaard erkennt auch Murdoch in der (literarischen) Imagination die Möglichkeit zur Erreichung ihres Zieles: Die (Wieder-)Erlangung eines gehaltvolleren Bildes des Menschen und des moralischen Lebens: „We need more concepts than our philosophies have furnished us with.“[15]

1.2.1. Die problematischen Prämissen moderner Ethik

In einem 1955 ausgestrahlten BBC-Gespräch zum Thema „Metaphysics and Ethics“[16] präzisierte Murdoch ihre Kritik an der gegenwärtigen Verfassung

[13] Murdoch (1961: 16).
[14] Murdoch (1961: 19).
[15] Murdoch (1961: 19).
[16] Herausgegeben 1957 von D.F. Pears im Sammelband *The Nature of Metaphysics*. Neben demjenigen mit Murdoch enthält der Band auch die Gespräche mit H.P. Grice, P.F.

der Moralphilosophie. Diese biete mit ihrer exklusiven Orientierung an der logischen Analyse der Sprache seit G.E. Moore ein reduktionistisches Amalgam aus einem „materialistic behaviourism with a dramatic view of the individual as a solitary will“[17]. Durch die ausschließliche Fokussierung auf die Beurteilung einzelner Handlungen als Akte eines autonomen Willens sei der Moralphilosophie der Gegenwart jegliche Substanz verloren gegangen: „We no longer use a spread-out substantial picture of the manifold virtues of man and society. We no longer see man against a background of values, of realities, which transcend him. We picture man as a brave naked will surrounded by an easily comprehended empirical world.“[18] Differenziert diagnostiziert Murdoch die in der Moralphilosophie ihrer Zeit vorherrschende Auffassung des Menschen als komplexes Resultat eines „very finely knit complex of mutual supporting arguments“[19]. Murdoch identifiziert folgende Argumente, die diese Auffassung tragen:

1. Die kritische Zurückweisung jeglicher Vorstellung metaphysischer Entitäten.
2. Die Auffassung, dass selbst wenn es metaphysische Entitäten gäbe (die erste Annahme also falsch wäre), dies dennoch keinen Einfluss auf die Auffassung von Moralphilosophie haben könnte, weil es logisch unmöglich sei, von Tatsachenaussagen auf Sollensaussagen zu schließen, was zur strikten (ontologischen) Trennung von Tatsachen und Werten führt.
3. Eine ganze Reihe von das gegenwärtige Bild unterstützenden Argumenten (wie Tatsachenerweise im Falle von Meinungsverschiedenheiten), Begriffen (vernunftbasierte autonome Willensentscheidung) und Praktiken (die Möglichkeit der Überzeugung durch logische Argumentation), die die Annahme, dass der Grund von Moralität in der Bewertung von Sachverhalten durch autonome Subjekte zu finden ist, stützen.

Dieses von Murdoch skizzenhaft angedeutete Bild des modernen Menschen durchziehe unsere ganze Kultur, bestimme unser soziales Leben, die Art des Nachdenkens über uns selber in der Philosophie ebenso wie in der Literatur und sei verwoben mit dem politischen System einer liberal-demokratischen Gesellschaft. Wie Murdoch scharfsinnig beobachtet, liegt der Überzeugungskraft dieser die Moralphilosophie bestimmenden Anthropologie aber nicht etwa ein *logisches* Argument[20] zu Grunde, sondern ein selbst *morali-*

Strawson, David Pears, Stuart Hampshire, Bernard Williams, Gerd Buchdahl, Patrick Gardiner, G. J. Warnock, Gilbert Ryle, Mary Warnock und Anthony Quinton. Nach dem Rezensenten W. H. Walsh war der Beitrag von Murdoch „without doubt the most striking and perceptive essay in the book“ (1959: 53 f.).

[17] Murdoch (1961: 16).

[18] Murdoch (1961: 18).

[19] Murdoch (1957: 63).

[20] Selbstredend handelt sich bei Argument 2 um ein *formal-logisches* Argument: Den

sches: Die Vorbehalte dagegen, Moral in einem allgemeinen Sinn als substanziellen Teil einer Auffassung der Welt und des Universums aufzufassen, als „part of a larger conceptual framework", liegen nach Murdoch darin, dass das Festhalten an jeder solchen Auffassung nach dem herrschenden Commonsense unweigerlich zu Intoleranz führen würde: „If you do this [gemeint ist: an einer substantiellen Auffassung des Guten festhalten] you are in danger of making your morality into a dogma, you are in danger of becoming intolerant of the values of others, and of ceasing to reflect on your own values through taking them too much for granted.[…] And as soon as you regard your moral system as a sort of fact, and not as a set of values which only exist through your own choices, your moral conduct will degenerate."[21]

Murdoch argumentiert nun gar nicht gegen diese Bedenken bezüglich der sozialen Kohäsion: „We may agree with this. […] the holding of such beliefs is morally and socially dangerous."[22] Aber aus der Feststellung, dass das Festhalten an einer robusteren Fundierung der Moral im Rahmen einer, wie Rawls sagen würde, „comprehensive doctrine" sozial und moralisch riskant, ja unter Umständen gar gefährlich ist, folgt logisch nicht, dass Moral sachlich unter keinen Umständen Teil einer allgemeineren Auffassung (*belief*) über die Welt oder metaphysische Entitäten sein *kann*. Die Forderung ist ja vielmehr, dass sie es unter keinen Umständen sein *darf*. Diese Forderung entspringe aber selber einer politischen oder moralischen Auffassung darüber, wie Individuen sich in der sozialen Welt verhalten sollten. Und insofern die Moralphilosophie nach dieser Auffassung konzipiert würde, unterliege sie der „propaganda of Liberalism"[23].

1.2.2. Murdochs Kritik am Menschbild der modernen Ethik

Wie Murdoch deshalb zu Recht feststellt, hat die Moralphilosophie mit ihrer Fixierung auf das herrschende voluntaristische Bild nicht mehr erreicht, als *ein bestimmtes* Bild des Menschen und von Moral zu *dem bestimmenden Bild* zu erheben: „What the modern moral philosopher has done is what metaphysicians in the past have always done. He has produced a model. Only it is not a model of any morality whatsoever. It is a model of his own morality."[24]

Sein-Sollen- oder naturalistischen Fehlschluss. Dessen ist sich Murdoch vollkommen bewusst. Ihr Punkt ist allerdings, dass das Gesamtbild im Grunde auf moralischen Prämissen beruht, die letztlich auch dafür ausschlaggebend sind, dieses logische Argument für überzeugend zu halten.

[21] Murdoch (1957: 66). Murdoch zeichnet hier also ein ähnliches Bild wie MacIntyre, wenn er behauptet, der Emotivismus sei eine das herrschende Selbstverständnis treffend beschreibende Theorie (nicht aber eine überzeugende normativ-ethische Theorie).

[22] Murdoch (1957: 66).

[23] Murdoch (1957: 66).

[24] Murdoch (1957: 67). Man kann hier wohl einen Fall derjenigen motivierten Ver-

Um zu erweisen, dass *dieses* Bild nicht notwendig sein muss, mithin keinen objektiven Wahrheitsanspruch geltend machen kann, skizziert Murdoch zwei idealtypische Sichtweisen des Menschen in der Moderne: eine liberale Sicht (Liberal View) und eine naturrechtliche Sicht (Natural Law View). Nach der liberalen Auffassung ist jegliche Wertdimension Resultat der autonomen und freien Willensentscheidungen des rationalen Individuums. Nach der naturrechtlichen Auffassung ist jeder Wert abgeleitet von der jeweils im Gesamthorizont zugemessenen Bedeutung.

Nach dem liberalen Menschenbild wird das einzelne Individuum als seiner Situation vollkommen bewusst dargestellt: „[He is] able to attain by reflection the complete consciousness of his situation. He is entirely free to choose and responsible for his choice. His morality is exhibited in his choice, whereby he shows which things he regards as valuable."[25] Murdoch assoziiert dieses Bild hauptsächlich mit Kant und Mill, aber auch mit der Anthropologie des von Sartre vertretenen Existenzialismus[26]. Das liberale Individuum zeichnet sich durch eine absolute Autonomie des Willens aus, die jeder Bindung an einen gesellschaftlich-kulturellen Kontext vorausgeht:

„He is *rational and totally free* […]. He is morally speaking *monarch of all he surveys* and totally responsible for his actions. *Nothing transcends him. His moral language is* a practical pointer, *the instrument of his choices*, the indication of his preferences. *His inner life is resolved into his acts and choices*, and his beliefs, which are also acts, since a belief can only be identified through its expression. His moral arguments are references to empirical facts backed up by decisions. *The only moral word which he requires is ‚good'* (or ‚right'), the word which expresses decision. *His rationality* expresses itself in *awareness of the facts*, whether about the world or about himself. The virtue which is fundamental to him is sincerity."[27]

Auf der anderen Seite stehen naturrechtliche Anthropologien (zu deren Vertretern Murdoch Thomisten, Hegelianer und Marxisten rechnet), die den Menschen primär als Teil eines größeren Ganzen sehen, dessen Realität das einzelne Individuum übersteigt (*transcends*):

„To discover what is morally good is to discover that reality, and to become good is to integrate himself with it. He is ruled by laws which he can only partly understand. He is not fully conscious of what he is. His freedom is not an open freedom of choice in a clear situation; it lies rather in an increasing knowledge of his own real being, and in the conduct which naturally springs from such knowledge."[28]

---

drängung sehen, die TAYLOR in den *Quellen des Selbst* folgendermaßen charakterisierte (1996a: 26): „Die reduktionistische […] Erklärung, die angeblich den Ausschluss jener Ontologie rechtfertigt, übernimmt selbst die Rolle der moralischen Ontologie."

[25] MURDOCH (1957: 70).

[26] In ihrer ersten philosophischen Monographie widmete sich MURDOCH (1953) Sartres Existenzialismus.

[27] MURDOCH (1961: 17, kursiv MUB).

[28] MURDOCH (1957: 70).

Man kann in diesen Bildern grob die Gegensätze erkennen, welche die spätere Debatte zwischen liberalistischen und kommunitaristischen Konzeptionen kennzeichneten: Auf der einen Seite eine Auffassung, wonach das Individuum seiner gesellschaftlichen Einbettung vorangeht, wie sie für die Betonung der um den autonomen Willen zentrierten Anthropologie des Existenzialismus und zahlreicher liberaler Konzeptionen charakteristisch ist und ihren ausdruckskräftigsten Niederschlag in Rawls' Bild des moralischen Akteurs im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens gefunden hat[29], und auf der anderen Seite eine Auffassung, wonach die Gemeinschaft dem Individuum vorangeht und das individuelle Selbst genetisch, konstitutiv und geltungstheoretisch von der Zugehörigkeit zu einem größeren sozialen Ganzen abhängt.

Es geht Murdoch bei dieser Gegenüberstellung zweier Idealtypen nicht darum, dass das eine Bild besser oder adäquater als das andere oder dem anderen gegenüber zu bevorzugen wäre, noch darum zu behaupten, dass diese Menschenbilder je in Reinform für die Lebensführung von Individuen bestimmend sind: „Indeed the man in the street, […] is often a sort of non-metaphysical objectivist. That is, he believes that moral values are real and fixed – that is why he is so scandalised by the emotivists and the existentialists – but he has no clear view of nature or of history which is to explain the fixing of the values – and in this respect of course he differs, for instance, from the Marxist."[30]

Murdoch geht es bei der Skizze dieser idealtypischen Anthropologien vielmehr einerseits darum aufzuzeigen, dass das Menschenbild, das die zeitgenössische Moralphilosophie zu bieten hat, ein höchst beschränktes ist, und andererseits um die Bewusstmachung, inwiefern jeder Versuch einer anthropologischen Grundlegung der Moralphilosophie mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert ist. Murdoch selbst verortet sich denn auch auf keiner der beiden Seiten, sondern versucht sich *zwischen* den Alternativen zu positionieren, die beide ihre Stärken und Schwächen haben.

Das Menschenbild der Liberal View beruhe nach Murdoch auf einer reduktionistischen Vorstellung menschlicher Personen, wonach der soziale und kulturelle Kontext völlig belanglos seien für die Ausbildung moralischer Persönlichkeit („axiom of discontinuity"). Allein die autonome Entscheidung souveräner Willen sei ausschlaggebend und Werte seien immer nur das Resultat individueller Bewertungen und damit letztlich konstitutiv von subjektiven Präferenzen und Interessen abhängig. Dem steht die naturrechtliche Auffassung gegenüber, welche die Einbettung des Einzelnen in einen größeren sozialen Kontext, die historische, kulturelle und soziale Bedingtheit jeg-

---

[29] Vgl. Rawls (1971: 136 ff.).
[30] Murdoch (1957: 70).

licher Auffassung unserer Selbst und der Ausbildung eines Moralbewusstseins zu Recht betone.[31] Problematisch werde dieses Bild aber da, wo die Bedeutung des Individuums ausschließlich von der Zugehörigkeit in das größere Ganze abhängt: den Geschichtsprozess (Hegel), das linguistische Netz von Signifikaten und Signifikanten (Strukturalismus) oder die Logik der Klassengegensätze (Marx). Damit werde die von der liberalen Sicht zu Recht hochgehaltene unbedingte Bedeutung und der irreduzible Wert jeder Person einem totalisierenden Zugriff preisgegeben.

Die Wahrnehmung menschlicher Personen in der Moralphilosophie und damit das Bild unserer selbst ist in Murdochs Augen verflacht und verarmt und vermittelt deshalb ein reduziertes, viel zu einfaches Bild unseres inneren Lebens und unserer Vorstellung von Freiheit: „Our current picture of freedom encourages a dream-like facility; whereas what we require is a renewed sense of the difficulty and complexity of the moral life and the opacity of persons.“[32]

Murdoch diagnostiziert diese Konstellation als Form eines allgemeinen Begriffsverlusts („general loss of concepts“[33]) und des Verlusts eines angemessenen und angemessen reichhaltigen moralischen und politischen Vokabulars. Denn das in der Gegenwart dominante Bild bestimmt die Art und Weise, in der Ethik und Moralphilosophie betrieben werden:

> „we regard moral differences as differences of choice, given a discussable background of facts. Moral arguments will be possible where people have similar criteria of application (share descriptive meanings of moral terms) and differ about what exactly the facts are. Moral arguments will be difficult or impossible where the differences are differences of criteria. This picture seems plausible if we take as the centre of ‚the moral‘ the situation of a man making a definite choice (such as whether to join a political party) and defending it by reasons containing reference to facts.“[34]

Was in diesem Bild und der ihm entsprechenden Moralphilosophie aber untergeht oder bedroht wird, ist die Art und Weise, in der wir einander tatsächlich als Personen wahrnehmen. Denn dabei reduzieren wir einander nicht auf bloße Entscheidungsinstanzen diskreter Ereignisse, die wir ihnen als Handlungen zuschreiben:

---

[31] Murdoch teilt diese Auffassung etwa mit MacIntyre oder Taylor. Anders als diese zieht Murdoch in Hinblick auf die Konzeption von Moralphilosophie allerdings nicht den Schluss, dass sie nur noch als historische Beschreibung sinnvoll unternommen werden könnte, sondern will an einer robusteren normativen Version von Moralphilosophie festhalten.

[32] Murdoch (1961: 20).

[33] Vgl. Murdoch (1961: 18).

[34] Murdoch (1958: 40).

„When we apprehend and assess other people we do not consider only their solutions to specifiable practical problems, we consider something more elusive which may be called their total vision of life, as shown in their mode of speech or silence, their choice of words, their assessments of others, their conception of their own lives, what they think attractive or praise-worthy, what they think funny: in short, the configurations of their thought which show continually in their reactions and conversation. These things, which may be overtly and comprehensibly displayed or inwardly elaborated and guessed at, constitute what, making different points in the two metaphors, one may call the texture of a man's being or the nature of his personal vision."[35]

1.2.3. Die moralphilosophisch ambivalente Bedeutung von Bildern

Es ist nun wichtig zu sehen, dass Murdoch nicht darauf hinaus will, dass jegliche Vorstellung des Menschen, jegliches Bild, das wir uns von uns selbst machen falsch ist, und wir besser darauf verzichten würden: „Philosophers have always been trying to picture the human soul, and since morality needs such pictures […] there seems no reason why philosophers should not go on attempting to fill in a systematic explanatory background to our ordinary moral life."[36]

Ihre Kritik richtet sich darauf, dass wir *ein bestimmtes Bild*, mehr oder weniger unbewusst, als *das Bild unserer selbst* akzeptiert haben: „Murdoch wanted her contemporary moral philosophers to recognize that the picture of the soul with which they worked was also *a* picture of the soul, *their* picture."[37] Die Auffassung, dass Moralphilosophie *eine einheitliche* Konzeption von Moral (Moralität) anstreben sollte, ist in ihren Murdochs Augen irreführend:

„Philosophers have been misled, not only by a rationalistic desire for unity, but also by certain simplified and generalised moral attitudes current in our society, into seeking a single philosophical definition of morality. If, however, we go back again to the data we see that there are fundamentally different moral pictures which different individuals use or which the same individual may use at different times. Why should philosophy be less various, where the differences in what it attempts to analyse are so important? Wittgenstein says (Untersuchungen 226e) that ‚What has to be accepted, the given, is – so one could say – forms of life.' For purposes of analysis moral philosophy should remain at the level of the differences, taking the moral forms of life as given, and not try to get behind them to a single form."[38]

Insofern die Moralphilosophie es eben nicht wie die Logik mit universellen formalen Gesetzmäßigkeiten, sondern letztlich mit dem Leben zu tun hat, kommen die Philosophinnen und Philosophen im Versuch dieses Leben zu konzeptualisieren nicht umhin Begriffe zu entwickeln, die möglicherweise

---

[35] Murdoch (1958: 39).
[36] Murdoch (1970a: 44 f.).
[37] Diamond (2010: 76).
[38] Murdoch (1958: 57).

nicht die Reinheit und formale Universalität der Logik teilen. Jedes Bestreben, Moralphilosophie mit der Neutralität der logischen Analyse zu betreiben, die letztlich der Angst entspringt, nicht zu moralisieren, hatte nach Murdoch, bislang lediglich dazu geführt, dass Philosophinnen und Philosophen unbewusst statt bewusst moralisierten.[39]

Murdoch wehrt sich damit einerseits gegen diese spezifische Form eines Reduktionismus und macht andererseits geltend, dass mit der – wenn auch impliziten – Akzeptanz dieses Bildes bei unserem Nachdenken über uns selbst und insbesondere über das moralische Leben gerade ein großer Teil dessen, was *the moral life* ausmacht, ausgeblendet wird.

Es ist nun aber nicht so, dass mit dem Wechsel zu einem anderen Bild die Sache erledigt wäre und die Herausforderung nur darin bestehen würde, dass wir uns für ein insofern besseres Bild des Menschen entscheiden, das z.B. der Varianz und Pluralität individueller Lebensführung stärker Rechnung tragen würde. Murdochs Vorwurf ist nicht auf einen Mangel an Diversität im von ihr kritisierten „liberalen Bild“ gerichtet, sondern auf dessen *Schalheit*. Denn gerade die Vorstellung, wonach man unweigerlich wählen müsse, für welche normative Theorie man sich entscheiden will, hieße nichts Anderes als „to make the existentialist picture the ultimate one“[40]: „To say that it [= my theory] is a normative theory is not to say that it is an object of free choice: modern philosophy has equated these ideas but this is just the equation I am objecting to.“[41]

Wenn Murdoch, wie im Folgenden noch zu rekonstruieren ist, nun also selbst ein alternatives Bild entwirft, so wird damit nicht der Anspruch erhoben, die bessere Alternative zur Wahl anzubieten, sondern herausgestellt, dass auch das von der (Moral-)Philosophie ihrer Zeit vorausgesetzte Bild letztlich nur *ein mögliches Bild* unter anderen denkbaren ist – und noch dazu kein besonders befriedigendes. Murdochs eigener Versuch einer alternativen Konzeption gesteht zu, dass wir *qua* Menschen unweigerlich Bilder unserer selbst entwerfen, weil wir bereits in einem sehr basalen Sinn nicht umhin können, uns selbst zu fragen, wer wir sind und wonach wir streben. Murdoch stellt aber ebenso heraus, dass es sich dabei immer um ein „risky business“[42] handelt. Auch die Theoriebildungen in der Moralphilosophie müssen als Praktiken verstanden werden, die selbst einem moralischen Zweck dienen und moralischer Rechtfertigung zugänglich sind, da sie ja selber von Individuen ausgeführt werden, die selber immer auch im Prozess zu sehen sind, sich nach den eigenen Idealen zu entwickeln und zu vervollkommnen. In der Analyse und Beschreibung dieser Praktiken und Prozesse findet die Moralphilosophie ihre besondere Aufgabe.

[39] Vgl. Murdoch (1957: 74).
[40] Murdoch (1970a: 44).
[41] Murdoch (1970a: 44).
[42] Forsberg (2013: 146).

1.3. Murdochs Alternativkonzeption von Moralphilosophie

Gerade wenn man, wie Murdoch in Anlehnung an Wittgenstein vorschlägt, Lebensformen als „das Gegebene“ (the given) zum Ausgangspunkt der Moralphilosophie nimmt und somit in Rechnung stellt, dass Sprache kontextuell sehr unterschiedliche Formen, Funktionen, Bedeutungen usw. übernehmen kann, die nur einer sorgfältigen phänomenologischen Beschreibung im Sinne einer teilnehmenden Beobachtung zugänglich sind, sollte dies nicht unter der irreführenden Annahme erfolgen, dass derartige Beschreibung neutral im Sinne von standpunktunabhängig erfolgen könnte, wie es die Philosophie ihrer Zeit in ihrem „cult of ordinary language“ irrigerweise voraussetzte und wie es auch heute für weite Teile der analytischen Ethik (insbesondere in der Metaethik) der Fall ist, wenn sie beansprucht, „to give a Philosophical description of the human phenomenon of morality, without making any moral judgments.“[43]

Der von Murdoch kritisierte Zugang fußt auf der Annahme der Möglichkeit einer unabhängigen Beschreibung – d.h. der Möglichkeit, Sprache neutral im Sinne von jeglichem Standpunkt oder praktischen Bezug losgelöst zu verwenden. Der Irrtum dieser Auffassung liegt in der Blindheit dafür, dass auch die Beschreibung einer Lebensform selbst ein praktischer Vollzug ist, der nicht nur in der Durchführung und im Ergebnis von der Position des Betrachters und der Verwendung eines bestimmten Vokabulars bestimmt wird, sondern den Beschreibungsgegenstand überhaupt erst durch die so bestimmte und deshalb notwendigerweise perspektivische Wahrnehmung konstituiert.

Eine problematische Auffassung, aus der ein Teil der Bedeutung der formalen Logik in der akademischen Ethik herrührt, besteht in der irrtümlichen Annahme, dass es wahrnehmungsunabhängige und in diesem Sinne tatsachenanaloge formale Strukturen der Moral gäbe:

> „The logical picture of morality, which our modern philosophy has presented us with, shows no awareness of the importance of the contrast of which I have been speaking. We have been led to adopt a method of describing morality in terms of which all moral agents are seen as inhabiting the same world of facts, and where we are unable to discriminate between types of morality, except in terms of differences of act and choice. Whereas, I am arguing, it is possible for differences to exist also as total differences of moral vision and perspective.“[44]

Die moralphilosophisch bedeutsamen Differenzen sind dann nicht in der strittigen Bewertung von an sich wertfreien Gegenständen oder Sachverhalten oder der akkuraten Beschreibung ihrer evaluativ bedeutsamen Eigenschaften, sondern subjektseitig in der unterschiedlichen Wahrnehmung zu

---

[43] Murdoch (1970a: 49).
[44] Murdoch (1957: 71).

suchen: „[A] moral concept seems less like a movable ring laid down to cover a certain area of fact, and more like a total difference of *Gestalt*. We differ not only because we select different objects out of the same world but because we see different worlds.“[45]

Wie Wittgenstein ist auch Murdoch der Auffassung, dass die Moralphilosophie ein gründlicheres und tieferes Verständnis dafür entwickeln muss, wie Worte, Begriffe und Leben miteinander zusammenhängen. „It is important to remember that language itself is a moral medium, almost all uses of language convey value. This is one reason why we are almost always morally active. Life is soaked in the moral, literature is soaked in the moral.“[46]

Wie Cora Diamond in Aufnahme dieser Überlegungen von Murdoch treffend bemerkte, läuft diese Perspektive auf eine radikale Inversion der spätestens seit dem *linguistic turn* kanonisch gewordenen Unterscheidung von Tatsachen und Werten hinaus: Wenn Wahrnehmung unweigerlich ‚moralisch eingefärbt' ist, verunmöglicht jede Trennung von Tatsachen und Werten ein realistisches Bild von Bewusstsein. Daraus folgt nun nicht nur, dass die in der Moralphilosophie nach wie vor dominante Vorstellung, „that moral thought is a *department* of thought, and moral discourse a *department* of discourse“, zurückgewiesen werden muss[47], sondern es lässt sich – in Aufnahme einer Formulierung von Diamond – sogar noch stärker behaupten, dass die Unterscheidung von Tatsachen- und Wertfragen nur dann und deshalb sinnvoll sein kann, wenn und weil Tatsachen nicht allgegenwärtig sind: „One might say that though we are perpetually moralists, we are not perpetually botanists, mathematicians, historians, etc.“[48] Diese Umkehrung des Verhältnisses der Tatsachen-Werte-Unterscheidung entspricht in meinen Augen der – „kopernikanischen“ – Umstellung von der Objektbetrachtung hin zur Epistemologie moralischer Wahrnehmung, wie sie in der Hermeneutik von Gadamer und McDowell gefordert wird.

---

[45] Murdoch (1958: 82). Vgl. auch „Moral concepts do not move about *within* a hard world set up by science and logic. They set up, for different purposes, a different world.“ Murdoch (1970a: 28).

[46] Murdoch (1999: 27).

[47] Diamond (1996b: 104).

[48] Forsberg (2013: 120). Siehe dazu Diamond (1996b: 107): „Botany, history, epidemiology are not ubiquitously present to consciousness; and *that they are not* belongs to what it is for there to be investigation of facts of botany, of history, of epidemiology. For an -ology to be an -ology is for it not to be *ubiquitous*; if morals are ubiquitous, they are not facts.“

1.3.1. Moralphilosophie zwischen Metaphysik und Empirismus

Murdochs Konzeption stellt unweigerlich völlig neue Anforderungen an die Philosophie – denn zugestandenermaßen ist die Möglichkeit des Missverstehens, der Unverständlichkeit usw. nicht in Abrede zu stellen: „There are situations which are obscure and people who are incomprehensible, and the moral agent, as well as the artist, may find himself unable to describe something which in some sense he apprehends. Language has limitations and there are moments when, if it is to serve us, it has to be used creatively, and the effort may fail.“[49]

Die Aufgabe der Moralphilosophie besteht dann insbesondere darin, „to extend the limits of language, and enable it to illuminate regions of reality which were formerly dark.“[50], um so zu einem neuen und reicheren Vokabular für die Wahrnehmung und Aufmerksamkeit zu gelangen. Ein wesentliches Moment von Murdochs Strategie zur Bewältigung der Unzulänglichkeiten der gegenwärtigen Moralphilosophie besteht in ihrem Bemühen, metaphysisches Denken für die Ethik oder Moralphilosophie wiederzugewinnen und fruchtbar zu machen. Dabei ist sie sich der besonderen Schwierigkeit dieser Herausforderung absolut bewusst: Denn zum Selbstverständnis moderner Moralphilosophie gehört es, „profoundly anti-metaphysical“[51] zu sein.

Murdochs Forderung, „we need a new vocabulary of attention“ ist nicht so zu verstehen, dass wir (per impossibile) eine neue Sprache erfinden sollten. Vielmehr geht es darum, auf möglicherweise ungehobene Schätze und Ressourcen in unserer Sprache aufmerksam zu machen, die wir durch falsche Selbstbeschränkung auf einen kleinen Teil der Realität ausblenden. Eine Hilfe findet die Moralphilosophie in der Literatur, die dadurch selbst eine moralphilosophische Aufgabe übernimmt: „Through literature we can rediscover a sense of the density of our lives. Literature can arm us against consolation and fantasy […]. If it can be said to have a task, now, that surely is its task.“[52]

Dabei sieht sie die Moralphilosophie mit denselben Schwierigkeiten konfrontiert wie die Schriftstellerei. Literatur und Philosophie stehen beide vor der Aufgabe auf der einen Seite eine überzeugende, konsistente und zusammenhänge ‚Erzählung‘, ein einheitliches Bild der Wirklichkeit zu bieten, das sich als allgemeines Formprinzip zeigt. In der Philosophie nennt Murdoch

---

[49] Murdoch (1958: 49).

[50] Murdoch (1958: 49).

[51] Sie fügt an dieser Stelle mit einem Seitenhieb auf alle Bestrebungen der Metaethik, die nach der Fundierung der Ethik in einer einheitlichen, universellen Formel streben, an, dass gerade die Auffassung, dass „there may be no deep structure“, eine Lektion Wittgensteins sei, die gerade diese Vertreter offensichtlich noch nicht ausreichend beherzigt haben. Vgl. Murdoch (1957: 74).

[52] Murdoch (1961: 20).

dieses Einheitsstreben ‚Metaphysik', in der Literatur ist es die Logik der Erzählung oder des Mythos. Auf der anderen Seite sehen sich beide mit einer wesentlich nicht einheitlichen, sondern vielfältigen, jeder universalisierenden oder totalisierenden Vereinheitlichung widerstrebenden Wirklichkeit von Individuen konfrontiert, deren charakteristische und nicht kontrollierbaren Freiheitsmomente in der philosophischen oder literarischen Darstellung zu wahren sind: „What stuns us into a realisation of our supersensible destiny is […] its unutterable particularity; and most particular and individual of all natural things is the mind of man."[53]

Gelingt der Ausgleich zwischen dieser unversöhnlichen Spannung nicht, so fallen Kunst und Philosophie entweder einem Konventionalismus zum Opfer, der mit dem Verlust des Individuellen angesichts des umfassenderen Ganzen einhergeht, oder einer neurotischen Verblendung, die die Individualität des Anderen unter egozentrischen Phantasien und Projektionen verdunkelt.[54] In dieser Grundspannung zwischen einheitlichem Formprinzip (Universalität) und der Wahrung individueller Besonderheit (Partikularität) besteht die fundamentale Herausforderung einer Moralphilosophie, die zugleich einen metaphysischen Rahmen erhalten und der irreduziblen Verschiedenheit und Irreduzibilität von Individuen gerecht werden will.[55]

Murdochs eigene schriftstellerische Tätigkeit ist deshalb nicht als Versuch zu verstehen, alternative Bilder unseres Menschseins zu schaffen, sondern literarisch-imaginativ vorzuführen, wer wir sind, wohin wir streben, was wir werden oder anders gesagt: wie wir danach streben Bilder unserer selbst zu vervollkommnen. Forsberg[56] beschreibt deshalb in meinen Augen ganz treffend, dass Murdochs Literatur nicht als Form eines „making pictures", sondern als „taking pictures" verstanden werden sollte – als eine Weise der Spiegelung unserer selbst.[57] Darin ist sie ganz auf der Linie von Kierkegaard, wenn er schreibt: „Einen Menschen zwingen zu einer Meinung, einer Überzeugung, einem Glauben, das kann ich in alle Ewigkeit nicht; aber eines kann ich […]: ich kann ihn zwingen aufmerksam zu werden."[58]

Anders als Kierkegaard[59], der für die schriftstellerische Perspektive seines Gesamtwerks einen bestimmten (den religiösen) Gesichtspunkt jenseits und über der Alltagsperspektive seiner in der ästhetischen Betrachtung verhafteten Zeitgenossen einzunehmen beansprucht, von dem her die Aufgabe, sie ins Wahre hineinzutäuschen unternommen wird, nimmt Murdoch keinen

---

[53] Murdoch (1959: 215).
[54] Vgl. Murdoch (1959: 216).
[55] Vgl. Antonaccio (2012: 53).
[56] Vgl. dazu die Überlegungen in Teil F Kapitel 2.
[57] Vgl. dazu Forsberg (2013: 146).
[58] Kierkegaard (*GWS*: 44).
[59] Vgl. Kierkegaard (*GWS*).

derartigen „cool place" für ihr Unternehmen an, der die eigene Perspektive als authentische oder wahre beansprucht: „I offer frankly a sketch of a metaphysical theory, a kind of inconclusive non-dogmatic naturalism, which has the circularity of definition characteristic of such theories."[60] Von ihrem subjektiven, aber engagierten Standpunkt aus artikuliert sie Erfahrungsbereiche, „pointing out certain features, and using suitable metaphors and inventing suitable concepts where necessary to make these features visible."[61]

In der Kunst sieht Murdoch nicht nur eine Weggefährtin der Moralphilosophie. Vielmehr sind beide als Bildungsdisziplinen zu sehen: „both the artist and the moral agent as attempting to impose an orderly form on the contingent flux of existence."[62] Beide sind aber auch mit denselben Herausforderungen konfrontiert: „Both must combat egoistic illusion in order to attain truthful vision of the real; both face the recalcitrance of the materials with which they work, including their own fantasy lives and the resistant reality of other persons."[63]

Moralphilosophie ist für Murdoch also eine *praktische* Disziplin. Sie zielt letztlich auf die moralische Transformation moralfähiger Wesen durch die Ausrottung ihrer selbstsüchtigen Phantasien, die Elimination verehrungswürdiger Bilder und des mit ihnen einhergehenden falschen Trostes, um zu einer wahrhaftigen Wahrnehmung der Realität und der Anderen zu gelangen. Kunst und Moral sind für Murdoch im Wesentlichen ein und dasselbe – „their essence is the same" – und zwar in Bezug auf ihre welt- und selbsterschließende Funktion, die sie dann erfüllen, wenn der Blick ihrer Wahrnehmung und Darstellung ein Blick der Liebe ist: „Love is the perception of individuals. Love is the extremely difficult realisation that something other than oneself is real. Love, and so art and morals, is the discovery of reality."[64] Ein Prozess, den Murdoch „unselfing" nennt. Die Kunst ist deshalb nicht bloß Paralleldisziplin, sondern bietet gleichsam das disziplinäre Paradigma für die von Murdoch entwickelte Konzeption von Ethik: Jedes moralische Subjekt hat sich selbst als Künstler seiner selbst zu verstehen und nach den entsprechenden Vortrefflichkeiten (Tugenden) zu streben. Die Ethik ihrerseits ist die Beschreibung, Analyse und Kritik dieser Vorgänge der Transformation des moralischen Bewusstseins. Wesentliche Bedeutung für diese alternative Konzeption spielt bei Murdoch die Orientierung an der Idee eines absoluten Guten, wie nun zu rekonstruieren ist.

---

[60] Murdoch (1970a: 44).

[61] Murdoch (1970a: 75).

[62] Antonaccio (2012: 9).

[63] Antonaccio (2012: 9).

[64] Murdoch (1957: 215).

1.3.2. Murdochs Ontologie des Guten

Die Entwicklung des Gedankens eines absoluten Guten verbindet viele zentrale Themen von Murdochs Philosophie. Stephen Mulhall hat sie treffend als Untersuchung der „intermediate zone between philosophy, secular morality and religious belief“[65] charakterisiert. Im Grunde genommen geht es dabei um den Versuch, an bestimmten Beständen der religiösen oder theologischen Tradition[66] wie etwa der Vorstellung eines absoluten Guten festzuhalten und gleichzeitig auf den für die religiöse Auffassung konstitutiven Gottesgedanken verzichten zu können. Ein wenig verkürzt ließe sich dieses Anliegen deshalb als Versuch beschreiben, das absolute Gute wieder ohne Gott denken zu lernen, also gewissermaßen zurückzugelangen zur platonischen Vorstellungswelt hinter und ohne die seit ihrer Aneignung im christlichen Platonismus charakteristische Identifikation von *höchstem Wesen* (*Deus*) und *höchstem Guten* (*summum bonum*).

Wie gesehen, ist Murdoch der Auffassung, dass die gegenwärtige Moralphilosophie letztlich (stillschweigend) eine Anthropologie in Anspruch nimmt, wie sie im Existenzialismus formuliert wurde: „This philosophy does so far pervade the scene that philosophers, many linguistic analysts for instance, who would not claim the name, do in fact work with existentialist concepts.“[67] Gemeint ist die mit dieser Konzeption einhergehende Auffassung der moralisch handelnden Person, die einerseits als Instanziierungsort eines sich am Maßstab von Vernunftprinzipien durch autonome Willensentscheidungen selbst konstituierendes isoliertes Moralsubjekt vorgestellt und andererseits als in Hinblick auf die Verwirklichung des eigenen Glückstrebens selbstwirksam und nur von den je eigenen Willensentscheidungen abhängig gepriesen wird. Wie Murdoch in leicht sarkastischem Ton anmerkt, sei es nicht überraschend, dass diese Auffassung des Menschen derart Anklang finde: Die Atmosphäre, die eine solche Vorstellung schaffe, „is invigorating and tends to produce self-satisfaction in the reader, who feels himself to be a member of the élite“[68]. Gerade dieser Umstand, dass das Menschenbild der Philosophie dem Einzelnen schmeichelt, ist für Murdoch aber ein verdächtiges, wenn nicht untrügliches Indiz dafür, dass diese Auffassung letztlich nur der Versuchung des billigen Trostes („consolation“) erlegen ist und deshalb zu grundsätzlicher Kritik herausfordern muss. Denn den stän-

---

[65] MULHALL (2007: 23).

[66] Während Murdoch sich in früheren Arbeiten vor allem auf christliche Traditionen bezog, weitete sich ihr Blick spätestens in *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992) auch stärker auf Judentum, Islam und insbesondere asiatische Traditionen (Buddhismus, Hinduismus).

[67] MURDOCH (1970a: 46).

[68] MURDOCH (1970a: 50).

digen Gegner unserer Lebensführung und damit auch einer dieser Realität Rechnung tragendenden Moralphilosophie sieht sie im „fat relentless ego" und die Aufgabe in der Suche nach „techniques (if any) of its defeat."[69]

Murdoch sieht nun in der Frage nach den Mitteln der Überwindung unserer notorischen Selbstbezüglichkeit und egozentrischen Zwanghaftigkeiten ein der Moralphilosophie wie der Religion gemeinsames Anliegen. Denn ein geeignetes Mittel zur Überwindung des Egoismus und der Selbstbezüglichkeit dieses „fat relentless ego" bot traditionellerweise die Gebetspraxis als eine Technik „for the purification and reorientation of an energy which is naturally selfish, in such a way that when moments of choice arrive we shall be sure of acting rightly"[70]. In einer weitgehend säkularisierten und entmythologisierten Welt jedoch kann das Gebet für Murdoch nur noch schwerlich diese Funktion übernehmen: Der für die reorientierende Kraft unabdingbare, weil sinnkonstituierende Hintergrund der Gebetspraxis ist uns mit der Vorstellung eines personalen Gottes verlustig gegangen. Für Murdoch stellt sich deshalb die Herausforderung nach einer Konzeption, die das Erbe dieser verloren gegangenen Praxis und seiner reorientierenden Kraft antreten könnte. Gibt es etwas, das in einer weitgehend säkularisierten Welt ohne Gott das Gebet ersetzen könnte, ohne in eine quasi-religiöse Meditationstechnik zu verfallen?

Murdochs Antwort ist in ihrer ‚Güterlehre' zu finden, die sie als Versuch entwickelt, die Vorstellung eines absoluten Guten zu erhalten oder wiederzugewinnen, ohne dabei auf die Vorstellung eines höchsten Wesens oder Gottes angewiesen zu sein. Murdoch entwickelt ihre Argumentation dabei in drei Schritten, die im Folgenden nachzuzeichnen sind: Zuerst weist sie jegliche theistische Grundlage für die Moralphilosophie zurück, im zweiten Schritt übersetzt sie den seit Kant[71] so genannten ontologischen Gottesbeweis in ein Argument für die Vorstellung eines transzendenten absoluten Guten und schließlich entwickelt sie von dieser Idee aus eine hermeneutische Ethik der Transformation des moralischen Bewusstseins.

a. Die Zurückweisung des Theismus

Aus Murdochs Sicht sprechen zwei Argumente gegen einen Rekurs auf einen göttlichen Gesetzgeber zur Begründung der Moral: Zunächst sieht sie sich selber in der Tradition von Kant, wenn sie zwecks Wahrung einer autonomen Moral jeglichen Rekurs auf eine heteronome göttliche Instanz als mit dem modernen Selbstbewusstsein nicht vereinbare Vorstellung ablehnt. Gleichzeitig will Murdoch an der Absolutheit und Kategorizität der Moral fest-

[69] Murdoch (1970a: 52).
[70] Murdoch (1970a: 54).
[71] Kant (*KrV*: 405).

halten, ohne aber Kants Konzeption des autonomen Willens und der Priorität der Pflicht übernehmen zu wollen. Denn diese Vorstellungen beruhen ihrer Ansicht nach auf dem von ihr kritisierten, weil ahistorischen und von jeglicher Bindung an soziale Kontexte isolierten Subjektbegriff.

So sieht sich Murdoch genötigt, eine andere Grundlage für die Absolutheit der Moral zu finden. Dazu macht sie – ebenfalls im Rekurs auf Kants *Metaphysik der Sitten* – das *Bewusstsein*[72] (consciousness) stark, dem die Unterscheidung von richtig und falsch als absolute und unbedingte Unterscheidungskategorien von Natur aus eingeschrieben sind:

> „What is absolute and unconditional is what each man clearly and distinctly knows in his own soul, the difference between right and wrong. It is something intimate, deep in consciousness, inseparable from one's sense of oneself, like the Cartesian sense of one's own existence iindirectly grasped. Kant is confident that we all recognise it"[73].

Obgleich sie den Begriff nur mit Zurückhaltung verwenden will, erkennt Murdoch in diesem unbedingten Grund des Moralbewusstseins so etwas wie die Tiefenstruktur (deep structure) des menschlichen Selbst.[74] In der durch die christliche Theologie geprägten Tradition wurde diese Struktur (etwa bei Descartes) mit der dem Menschen natürlicherweise innewohnenden Vorstellung Gottes verbunden, was die von einer Freud'schen Verdachtshermeneutik beeinflussten Philosophin allerdings nicht mehr überzeugen kann: Jegliche Vorstellung eines personalen Gottes, wie Murdoch sie im Christentum erkennen will, steht für sie unweigerlich unter dem Verdacht, letztlich doch

---

[72] Murdochs Verständnis von Kant ist an dieser Stelle zumindest unbefriedigend. Ihrer Deutung nach ist die praktische Vernunft ein lediglich punktuell, zum jeweiligen Zeitpunkt einer Entscheidung operierendes Vermögen. Damit einhergehend versteht sie den Begriff der ‚Pflicht' bei Kant auch nur im Sinne einzelner Pflichten, die sich jeweils auf eine konkrete Handlung beziehen, und nicht im phänomenalen Sinne des Gewahrwerdens der unbedingten Geltung des Sittengesetzes, wie es die *Grundlegung* nahelegen würde. Vor diesem Grund ist verständlich, dass Murdoch statt vom Willen des Bewusstseins als maßgeblicher Instanz des moralischen Subjekts sprechen will, da dieser die Kontinuität betonende Begriff besser geeignet ist, um als Grundlage für die von Murdoch behauptete „Ubiquität des Moralischen" zu fungieren. Darüber hinaus ließe sich auch argumentieren, dass bei Kant spätestens mit den Postulaten der praktischen Vernunft (z.B. der Unsterblichkeit der Seele) die Voraussetzungen gegeben wären, um eben auch die praktische Vernunft und die moralischen Pflichten als kontinuierliche Denken zu können. Vgl. dazu auch Green (1992b: 152).

[73] Murdoch (1992: 439). Vgl. Kant (*GMS*: 403 f.): Die kritische Frage des kategorischen Imperativs („kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?") lehrt die „gemeine Menschenvernunft" nichts Neues, sondern macht sie nur „auf ihr eigenes Princip aufmerksam", weshalb es „also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein."

[74] Vgl. Murdoch (1992: 238 f.).

nur Phantasie und Produkt unserer notorisch selbstzentrierten Bedürfnisse und egomanischen Projektionen zu sein. Gleichwohl will sie an der Vorstellung einer transzendenten Instanz festhalten, die aber sicher nicht personalistisch, sondern als reine Idee zu denken. Für Murdochs Moralphilosophie, die sie auch in theologischer Hinsicht interessant erscheinen lässt, ist es von tragender Bedeutung, dass sie darauf insistiert, dass die Moralphilosophie sich darum bemühen sollte, ein Substitut für das traditionellerweise mit Gott identifizierte ‚summum bonum' als „a *single perfect transcendent non-representable and necessarily real object of attention*"[75] zu bewahren. In der platonischen Metapher eines absoluten Guten findet sie das gesuchte Bild.[76] Dass Murdochs Appropriation der platonischen Idee in hermeneutischen Bahnen erfolgt, erhellt zunächst in ihrer überraschenden Deutung der notwendigen Existenz dieses höchsten Guten, bei der sie sich an den so genannten ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury anlehnt. Damit ist es nun angezeigt, Murdochs Adaption des so genannten ontologischen Gottesbeweises für die Moralphilosophie zu erläutern.

b. Die Aneignung von Platos Idee des Guten

Murdoch liefert zwei Argumente für ihre Annahme eines transzendenten absoluten Guten: ein transzendentales Argument, das sie aus der Übersetzung des ontologischen Gottesbeweises gewinnt, und ein empirisches Argument, für das sie Bezug nimmt auf die lebensweltliche Erfahrung. Die transzendentale Argumentation stützt sich auf die Interpretation des ontologischen Gottesbeweises von Paul Tillich in seiner *Systematischen Theologie*[77]:

> „Die Behauptung Anselms, Gott sei ein notwendiger Gedanke und daher müsse diese Idee sowohl objektive als auch subjektive Realität haben, ist gültig insoweit, als das Denken strukturell ein unbedingtes Element enthält, das Subjektivität und Objektivität transzendiert […], [das] die Idee der Wahrheit ermöglicht. Diese Behauptung ist jedoch falsch, wenn dies unbedingte Element als höchstes Wesen, Gott genannt, verstanden wird. Die Existenz eines solchen höchsten Wesens ist in der Idee der Wahrheit nicht enthalten. Das Gleiche muss von den vielen Formen des moralischen Beweises gesagt werden. […] Die ontologische Basis der sittlichen Prinzipien können nicht zur Begründung eines höchsten Wesens gebraucht werden. *Bonum ipsum* schließt die Existenz eines höchsten Wesens nicht ein."[78]

Anselms Text ist nach Tillich nicht als Argument für die Existenz Gottes zu verstehen, sondern als *Beschreibung* der Art und „Weise, in der die Unend-

---

[75] Murdoch (1970a: 70).

[76] Vgl. Murdoch (1970a: 70 f.).

[77] In den früheren Arbeiten, die 1970 im Bändchen *The Sovereignty of Good* erschienen sind, fehlt zwar eine explizite Erwähnung Tillichs, nicht aber in den späteren, ausführlicheren Reflexionen zur Thematik in *Metaphysics as a Guide to Morals*, vgl. insbesondere Murdoch (1992: 391 f. und 431).

[78] Tillich (1956: 242).

lichkeit in der Endlichkeit potentiell gegenwärtig ist."[79] Die in Anselms Text zur Debatte stehende Frage nach Gott verweist deshalb im Horizont von Anselms ontologischer Argumentation auf ein dieser Frage vorausgehendes Bewusstsein von Gott. Dies zeigt sich bei Anselm bekanntlich dergestalt, dass sein *Proslogion* literarisch als Form der Anrede aus einer Gebetshaltung geschrieben ist. Murdochs Adaption des platonischen Begriffs eines transzendenten Guten erweist sich in der Durchführung als eine hermeneutische Appropriation und reiht sich in überraschender Passung in die Überlegungen von McDowell ein – obgleich dieser stärker Aristoteles zuneigt. Ich will im Folgenden die wesentlichen Momente von Murdochs Konzeption für eine hermeneutische Moralphilosophie herausarbeiten.

Wie Murdoch richtig sieht, handelt es sich bei Anselms Gedankengang keineswegs um den Versuch einer argumentativen Beweisführung für die Existenz Gottes[80], sondern um eine hermeneutische Erkundung der Situation, in der wir uns befinden, sofern wir der Vorstellung eines höchsten Gutes folgen: „the ontological proof is seen to be not exactly a proof but rather a clear assertion of faith (it is often admitted to be appropriate only for those already convinced), which could only confidently be made on the basis of a certain amount of experience."[81] Wenn Murdoch den Gehalt dieser Denkform am besten in den Formen „my conception of God [oder eben in Bezug auf Murdoch: the Good] contains the certainty of its own reality" oder „God [bzw. the Good] is an object of love which uniquely excludes doubt and relativism" zum Ausdruck gebracht sieht – also in existenziellen Standortbestimmungen – wird deutlich, dass sie darum bemüht ist, diese anselmische Reflexionsform als gehaltvollen, existenziellen Vollzug einer Subjektivität und der Explikation derjenigen existenziellen Orientierungskoordinaten zu verstehen, die diesem Vollzug als Bedingung seiner Möglichkeit vorausliegen.[82]

Mit dieser existenzhermeneutischen Bezugnahme auf Anselms Gedankengang, macht Murdoch in meinen Augen implizit deutlich, dass die Art und Weise, in der sie selber vom platonischen absoluten Gut redet, sich, um Kierkegaard'sche Terminologie zu verwenden[83], nicht einer objektivierenden Sicht oder einer ästhetischen Betrachtung erschließen kann, sondern nur in der Dimension der subjektiven Aneignung zugänglich ist: Nur wenn die Idee des Guten in der eigenen Lebensführung einen Unterschied macht, für die

[79] Tillich (1956: 240 f.).

[80] Vgl. dazu Dalferth (1984).

[81] Murdoch (1970a: 63).

[82] Vgl. dazu wiederum Tillich (1956: 242): „Die Frage nach Gott ist möglich, weil in der Frage nach Gott ein Bewußtsein um Gott gegenwärtig ist. Dies Bewußtsein geht der Frage voraus. Es ist nicht das Ergebnis der Beweisführung, sondern ihre Voraussetzung."

[83] Vgl. dazu unten Teil F Kapitel 2.3.

eigene Orientierung im Handeln und Leben von Bedeutung ist, ja dieses Leben gerade im Lichte dieses Guten gesehen wird, hat das Gute einen Platz in der ethischen Subjektivität.

Mit dieser methodischen Weichenstellung ist nun auch für die Murdoch-Interpretation selber das Recht ausgewiesen, Murdochs Meditation über die platonische Idee des Guten eben nicht als Modell oder Bild dem in der zeitgenössischen Moralphilosophie dominanten Menschenbild entgegenzusetzen, sondern es als Erkundung eines Orientierungshorizontes einer möglichen Subjektivitätsform zu sehen, über deren Attraktivität auf der Seite der Rezeption der Leserin oder des Lesers entschieden wird.

c. Die Erfahrung des Schönen als Zugang zum Guten

Die empirische Argumentation stützt sich wie bei Plato auf die Erfahrung des Schönen in Kunst und Natur ist für Murdoch der am einfachsten zugängliche Weg zur Erfassung der transzendenten Idee des Guten und dadurch auch „the easiest available spiritual exercise“[84]. Denn die Erfahrung der Schönheit in Kunst und Natur vermittelt eine Vorstellung dessen, was mit einer Veränderung des Bewusstseins gemeint sein kann, die eben auch moralisch relevant ist[85]:

> „[G]reat art teaches us how real things can be looked at and loved without being seized and used, without being appropriated into the greedy organism of the self. This exercise of detachment is difficult and valuable whether the thing contemplated is a human being or the root of a tree or the vibration of a colour or a sound. Unsentimental contemplation of nature exhibits the same quality of detachment: selfish concerns vanish, nothing exists except the things which are seen. Beauty is that which attracts this particular sort of unselfish attention.“[86]

Die spirituelle Übung, die uns die Erfahrung des Schönen in Kunst und Natur ermöglicht, besteht darin, unsere Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit jenseits unserer Selbstbezüglichkeit zu lenken: „What is learnt here is something about the real quality of human nature, when it is envisaged, in the artist’s just and compassionate vision, with a clarity which does not belong to the self-centred rush of ordinary life.“[87] Damit wird die Erfahrung des Schönen zu einer „occasion for ‚unselfing‘“[88], d.h. zu einer Gelegenheit, aus unserer notorischen Selbstbezüglichkeit und Selbstüberschätzung befreit zu werden. Die Bedeutung der Erfahrung des Schönen besteht für Murdoch also darin, dass sie uns eine Erfahrung der Selbsttranszendierung ermöglicht, die

---

[84] Murdoch (1970a: 64).
[85] Vgl. dazu auch Murdoch (1970a: 84).
[86] Murdoch (1970a: 65).
[87] Murdoch (1970a: 65).
[88] Murdoch (1970a: 84).

gerade auch für die Arbeit an uns selbst und deshalb moralisch relevant ist. Denn in dieser Erfahrung lassen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Realität lenken, ohne dem Drang zu unterliegen, sie uns appropriieren zu müssen: Eine Schule der Aufmerksamkeit für die Realität der Welt jenseits und unabhängig von unseren Projektionen.

d. Der moralische Primat der Wahrnehmung vor der Wahl

Die platonische Vorstellung eines transzendenten Guten als Orientierungsmaßstab unseres Strebens kann dabei als Bild verstanden werden, das Moores offener Frage insofern gerecht wird, insofern ‚gut' oder ‚das Gute' als nicht abschließend definierbar sich jeder Reduktion auf individuelle Vorlieben oder utilitaristische Verzweckungen entzieht. In Bezug auf das Handeln als Gegenstand von im engeren Sinn moralphilosophischem Denken läuft diese Vorstellung einer notwendigen Orientierung an einem absoluten Guten auf den Gedanken hinaus, dass unsere Fähigkeit zum moralischen Handeln „when the time comes" weitgehend von der gewöhnlichen Qualität unserer Aufmerksamkeit abhängt: „There is nothing odd or mystical about it"[89].

Eine Moralphilosophie, die an der Vorstellung eines transzendenten Guten als primärem Gegenstand unserer Aufmerksamkeit festhalten wollte, könnte dadurch eine problematische und das moralische Leben auf einzelne Handlungen beschränkende Verflachung vermeiden. Denn entgegen dem Trugschluss einer auf Handlungen und Wahl konzentrierten Moralphilosophie ist es, „what lies behind and in between actions and prompts them that is important, and it is this area which should be purified. By the time the moment of choice has arrived the quality of attention has probably determined the nature of the act."[90] Murdoch denkt hier nicht bloß an eine Form der Habitualisierung, sondern weist darauf hin, dass die Art und Weise, in der wir Situationen wahrnehmen, davon abhängt, in welchem Licht sie uns erscheinen: „Good [is] the source of light which reveals to us all things as they really are."[91]

e. Der Realismus einer transzendenten Konzeption

Murdochs Auffassung der Transzendenz des Guten wäre falsch verstanden, wenn damit eine Vorstellung verbunden wäre, wie sie in den Teilen der analytischen Philosophie vertreten wird, die aus der Annahme einer strikten Trennung zwischen Tatsachen und Werten jegliche Wertaussage ins Jenseits der Welt der Wahrheitsfunktionen verbannte. Vielmehr verbindet sich für

[89] Murdoch (1970a: 56).
[90] Murdoch (1970a: 67).
[91] Murdoch (1970a: 70).

Murdoch die Idee der Transzendenz mit einer starken Auffassung von Realismus: Gemeint ist damit, dass die Wirklichkeit außerhalb meiner selbst – und das heißt: außerhalb meiner eigenen Wünsche, Sehnsüchte, Phantasien, Objektivierungen, Unterwerfungstechniken usw. – liegt. Das entscheidende Korrektiv für die Abwehr falsch verstandener Transzendenz findet Murdoch denn auch in Marx' Begriff der Entfremdung: „Is there, however, any true transcendence, or is this idea always a consoling dream projected by human need on to an empty sky?“[92] Jegliche Vorstellung einer transzendenten Realität, die sich als Funktion unserer Trost- oder Kompensationsbedürfnisse herausstellt, entspräche nicht der platonischen Vorstellung: „Almost anything that consoles us is a fake“[93].

Dies gilt nicht nur in der Moralphilosophie, sondern zeigt sich auch in der Kunst: Schlechte Kunst ist deshalb schlecht, weil sie uns nicht die Realität, sondern die Projektionen und Fantasien des Künstlers vor Augen führt: „We cease to be in order to attend to the existence of something else, a natural object, a person in need. We can see in mediocre art, where perhaps it is even more clearly seen than in mediocre conduct, the intrusion of fantasy, the assertion of self, the dimming of any reflection of the real world.“[94]

In der Kunst wie in der Moralphilosophie ist der größte Feind deshalb unser Phantasieren: „The chief enemy of excellence in morality (and also in art) is personal fantasy: the tissue of self-aggrandizing and consoling wishes and dreams which prevents one from seeing what is there outside one. […] This is not easy, and requires, in art or morals, a discipline.“[95] Murdoch ist realistisch genug, diese Disziplin nicht zu unterschätzen: „Success in fact is rare. Almost all art is a form of fantasy-consolation and few artists achieve the vision of the real.“[96] In der Kunst als beständigem Bemühen um die Realität des Schönen werden uns deshalb mehrere Aspekte des Menschseins vor Augen geführt:

– In ‚guter‘ Kunst kann uns eine Erfahrung zugänglich werden, in der wir uns selber von unserer Selbstbezogenheit lösen können.
– ‚Schlechte‘ Kunst hingegen führt uns vor Augen, dass diese Erfahrung nur dann gelingen kann, wenn die Künstlerin oder der Künstler offenbar selber einen bestimmten Blick auf die Welt zulässt, der es ihm ermöglicht die Welt unabhängig von seinen Interessen und Wünschen wahrzunehmen und uns vor Augen zu führen.

[92] Murdoch (1970a: 58).
[93] Murdoch (1970a: 59).
[94] Murdoch (1970a: 59).
[95] Murdoch (1970a: 59).
[96] Murdoch (1970a: 64).

Kunst kann deshalb beides: Einerseits kann sie die Bedeutung des Sehens als Bedingung für gelingende, weil realitätsgetreue, Wahrnehmung erhellen. Denn „Love is knowledge of the individual.“[97] Andererseits kann sie die Schwierigkeit deutlich machen, einen nicht verzerrenden Blick auf die Wirklichkeit einzunehmen. Gelingende Kunst ebenso wie gelingende Arbeit am moralischen Subjekt setzt deshalb das beständige Bemühen voraus, den Tendenzen der Selbstüberhöhung, des einfachen Trostes, zu Phantasien und Wunschbildern zu überwinden – also eine Form des Vollkommenheitsstrebens, das nach einer bestimmten Vollkommenheit strebt, dieses aber nie zu erreichen scheint: die Idee des absoluten Guten, Schönen und Wahren. Die Orientierung an dieser Vollkommenheit und das Streben danach nennt Murdoch in Anlehnung an Platons Erosbegriff „Liebe“. Sie ist das Movens unseres Strebens nach Vollkommenheit, nicht nur in der Kunst, sondern auch sonst im Leben: „The idea of perfection haunts all our activity“[98]. Moralphilosophie kommt ihrer Aufgabe deshalb dann angemessen nach, wenn sie dieses Vollkommenheitsstreben zum Ausgangspunkt ihrer Fragen macht: „What is a good man like? How can we make ourselves morally better? *Can* we make ourselves morally better? These are questions the philosopher should try to answer.“[99]

1.3.3. Murdochs Ethik der Transformation des moralischen Bewusstseins

a. Die Bedeutung der Sünde

Liebe instanziiert für Murdoch zwei Momente, ein kognitiv-epistemisches und ein konativ-motivationales: Als Blick ist Liebe das *Wahrnehmungsvermögen* für die Realität des Anderen in seiner Individualität und als *Strebevermögen* ist sie der Motor, der unser Bemühen nach Vollkommenheit bewegt und antreibt. Beide Momente sind wesentlich für die Konzeption von Murdochs Bild des absoluten Guten als existenziellem Orientierungsbegriff. Denn in ihren beiden Momenten ist in der Liebe zum Guten die Möglichkeit gegeben den notorischen Egoismus und die Selbstbezüglichkeit zu überwinden. So ist Liebe der Gegenspieler zu dem, was Murdoch unter dem Begriff der Sünde versteht. Es gehört zu den gleichsam irritierenden wie in meinen Augen tiefsinnigen Überlegungen Murdochs, die sich selber als Atheistin bezeichnete und ihre Mühe mit traditionellen Vorstellungen eines personalen Gottes bekundete, dass sie das (oder vorsichtiger: eines) der Grunddefizite der gegenwärtigen Philosophie darin sieht, dass diese keinen Begriff dafür hat, was in der christlichen Tradition und Theologie mit Sünde oder Erbsünde zum Ausdruck gebracht wurde:

---

[97] Murdoch (1970a: 28).
[98] Murdoch (1992: 428).
[99] Murdoch (1970a: 52).

„our picture of ourselves has become too grand, we have isolated, and identified ourselves with, an unrealistic conception of will, we have lost the vision of a reality separate from ourselves, and we have no adequate conception, of original sin. Kierkegaard rightly observed that ‚an ethic which ignores sin is an altogether useless science', although he also added, ‚but if it recognizes sin it is eo ipso beyond its sphere'."[100]

Den Sachkomplex, den sie mit der Sündenbegrifflichkeit verbindet, sieht sie am ehesten noch in der von Freud und Marx formulierten Hermeneutik des Verdachts gegenüber der Selbstgenügsamkeit der nachaufklärerischen Vernunft zum Ausdruck gebracht:

Freud „presents us with is a realistic and detailed picture of the fallen man. […] He sees the psyche as an egocentric system of quasi-mechanical energy, largely determined by its own individual history, whose natural attachments are sexual, ambiguous, and hard for the subject to understand or control. Introspection reveals only the deep tissue of ambivalent motive, and fantasy is a stronger force than reason. Objectivity and unselfishness are not natural to human beings."[101]

Die Bedeutung der Begriffe der Sünde bzw. der Erbsünde ist darin zu sehen, dass sie Einsichten artikulieren, die unter dem Optimismus der aufklärerischen Vernunft systematisch verloren zu gehen drohen. Der Begriff der Sünde, um den Murdochs Überlegungen kreisen, sollte nicht als eine bloß christlich-konfessionelle Überzeugung missverstanden werden, deren dogmatisches Postulat im Zuge der Säkularisierung unwiederbringlich verloren ist. Murdochs Bemühung um die Wiedergewinnung eines gehaltvollen Substituts für diesen Begriff läuft darauf hinaus, eine Erfahrungsdimension wiederzugewinnen, die Sünde nicht bloß als Handlungsverfehlung im Sinne der Tatsünden versteht, sondern als negatives Korrelat zur Konzeption des absoluten Guten: In der Idee der Sünde wird zum Ausdruck gebracht, dass das Gute sich einer Fassung und Determination prinzipiell entzieht und das heißt, jedes noch so aufrichtige Streben nach dem Guten sich immer unter den Verdacht gestellt sieht, ob es nicht doch bloß den Regungen und Strebungen des egoistischen Selbst gehorcht. Was Murdochs Philosophie zu sehen helfen kann, ist, dass die Vorstellung von Sünde bei weitem nicht nur eine in christlichem Verständnis gehaltvolle Vorstellung ist:

„Moral tasks are characteristically endless not only because ‚within' as it were, a given concept our efforts are imperfect, but also because as we move and as we look our concepts themselves are changing. To speak here of an inevitable imperfection, or of an ideal limit of love or knowledge which always recedes, may be taken as a reference to our ‚fallen' human condition, but this need be given no special dogmatic sense. Since we are neither angels nor animals but human individuals, our dealings with each other have this aspect"[102].

---

[100] Murdoch (1970a: 47).

[101] Murdoch (1970a: 51).

[102] Murdoch (1970a: 28).

b. Wiedergewinnung des Innenlebens

Eine Moralphilosophie, die sich hauptsächlich (wenn nicht ausschließlich) mit Fragen danach beschäftigt, welche Handlungen als richtig oder gut zu beurteilen sind und was angemessene Kriterien für die Begründung und Applikation dieser Bewertungsoperatoren sind, kann leicht den Eindruck erwecken, moralisch relevant seien nur Einzelereignisse, die einem als autonom unterstellten Akteur als seine beabsichtigten Handlungen oder zumindest als die in Kauf genommenen Folgen seiner Handlung zugeschrieben werden können. Die Einstellung einer Person zeigt sich dann in der Art und Weise, in der sie Handlungen toleriert oder sanktioniert, begrüßt oder bestraft. Die Grundentitäten des Gegenstandsbereichs sind dann einzelne Handlungsereignisse und der Grundvollzug die öffentlich zugängliche Bewertung oder der Disput um die richtige Beurteilung und die Beurteilungskriterien einzelner Handlungen.

In der ihr eigenen Ironie vergleich Murdoch dieses Bild von Moral und Handlung mit *shopping*:

„On this view one might say that morality is assimilated to a visit to a shop. I enter the shop in a condition of totally responsible freedom, I objectively estimate the features of the goods, and I choose. The greater my objectivity and discrimination the larger the number of products from which I can select. […] Both as act and reason, shopping is public. Will does not bear upon reason, so the ‚inner life‘ is not to be thought of as a moral sphere.“[103].[104]

Was Murdoch an dieser Auffassung von Ethik insbesondere stört[105] ist der fast völlige Ausfall der Dimension des „Innenlebens“ (*inner life*) als moralisch relevanter Dimension einer Person. In einer ‚unheiligen Allianz‘ sind sich Existenzialisten, Behavioristen und Empiristen darin einig, dass moralisch relevant nur sein kann, was der objektiven Betrachtung und Bewertung zugänglich ist. Einstellungen, Empfindungen können nur insofern bedeutungsvoll sein, als sie sich in konkreten Handlungen niederschlagen oder zum

---

[103] Murdoch (1970a: 8).

[104] In diesem Bild, so Murdoch, fänden sich so unterschiedliche philosophische Richtungen wieder wie Behavioristen, Existenzialisten und Utiliaristen: „It is behaviourist in its connection of the meaning. and being of action with the publicly observable, it is existentialist in. its elimination of the substantial self and its emphasis on the solitary omnipotent will, and it is utilitarian in its assumption that morality is and can only be concerned with public acts. It is also incidentally what may be called a democratic view, in that it suggests that morality is not an esoteric achievement but a natural function of any normal man.“ Murdoch (1970a: 9).

[105] Sie fährt mehrere unterschiedliche Geschütze auf, die ich hier aber nicht alle wiedergeben kann: „I have simple empirical objections (I do not think people are necessarily or essentially ‚like that‘), I have philosophical objections (I do not find the arguments convincing), and I have moral objections (I do not think people *ought* to picture themselves in this way).“ Murdoch (1970a: 9).

Ausdruck bringen. Im Hintergrund steht eine bestimmte im Zuge des *linguistic turn* verbreitete Neubestimmung des Bewusstseins, derzufolge „the inner must be thought of as parasitic upon the outer“[106].[107]

Damit geht aber die Moralphilosophie einer ganzen Dimension verlustig, die für die Fragen, was es heißt, ein moralisches Leben zu führen, nach Vollkommenheit zu streben und so weiter völlig ausgeblendet bleiben – und läuft so Gefahr, eine Dimension zu übersehen, die für das, was sie eigentlich interessiert – objektiv zugängliche Ereignisse oder Handlungen – von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Denn „moral change and moral achievement are slow; we are not free in the sense of being able suddenly to alter ourselves since we cannot suddenly alter what we can see and ergo what we desire and are compelled by.“[108]

c. Liebe als Form von Aufmerksamkeit

Murdoch veranschaulicht dies am Beispiel des Verhältnisses einer Mutter M und ihrer Schwiegertochter D. Die Schwiegermutter empfindet eine gewisse Feindschaft gegenüber ihrer Schwiegertochter, die Murdoch folgendermaßen charakterisiert:

> „M finds D quite a good-hearted girl, hut while not exactly common yet certainly unpolished and lacking in dignity and refinement. D is inclined to be pert and familiar, insufficiently ceremonious, brusque, sometimes positively rude, always tiresomely juvenile. M does not like D’s accent or the way D dresses. M feels that her son has married beneath him.“[109]

Diesen Abneigungen zum Trotz verhält sich M gegenüber D völlig korrekt und freundlich, „not allowing her real opinion to appear in any way.“[110] Murdoch schlägt dann einen Zeitsprung vor: Die Schwiegertochter ist mittlerweile gestorben und M erinnert sich an sie und sagt sich: „I am old-fashioned and conventional. I may be prejudiced and narrow-minded. I may be snobbish. I am certainly jealous. Let me look again.“

---

[106] Murdoch (1970a: 10).

[107] Wie Seyla Benhabib (1992: 208) treffend formulierte, „the paradigm of language has replaced the paradigm of consciousness.“ Mit diesem Paradigmenwechsel ging auch eine Neubestimmung der Philosophie des Geistes einher, die nunmehr der Sprachphilosophie untergeordnet wurde: „This shift has meant that the focus is no longer on the epistemic subject or on the private contents of its consciousness but on the public, signifying activities of a collection of subjects.“ Dass die analytische Philosophie, die Hermeneutik seit Gadamer und der (französische) (Post-)Strukturalismus in der Frage des Verhältnisses von Sprache und Bewusstsein bzw. Individuum und Gemeinschaft auf einer Linie zu sehen seien, wie es Benhabib hier nahelegt, bedürfte genauerer Differenzierung.

[108] Murdoch (1970a: 39).

[109] Murdoch (1970a: 17).

[110] Murdoch (1970a: 17).

Wie Murdoch ausführt, wäre es in keinerlei Weise eigenartig, sich vorzustellen, dass sich Ms Bild von D und damit ihre Einstellung gegenüber D allmählich verändert: „D is discovered to be not vulgar but refreshingly simple, not undignified but spontaneous, not noisy but gay, not tiresomely juvenile but delightfully youthful, and so on."[111]

Worauf Murdoch mit diesem Beispiel aufmerksam machen will, ist einerseits die Tatsache, dass eine Moralphilosophie, die sich lediglich auf objektiv konstatierbare Handlungen richtet, gerade der im Beispiel veranschaulichten Dimension moralischen Lebens nicht gerecht werden kann: D ist im Beispiel tot. Ms Verhalten D gegenüber im Sinne öffentlich konstatierbarer Ereignisse wie z.B. im direkten Kontakt mit ihr ändert sich nicht mehr. Aber es wäre wohl abwegig zu behaupten, dass das, was mit M und in ihrem Inneren geschieht, moralisch völlig irrelevant ist. Im Gegenteil – und darauf will Murdoch hinaus – ist das, was mit M geschieht eine moralisch höchst relevante Form des Handelns. M ist aktiv und tut etwas, das wir auch nachvollziehen können und in gewisser Weise in sich selbst wertvoll ist:[112] „M's activity is peculiarly *her own*. Its details are the details of *this* personality; and partly for this reason it may well be an activity which can only be performed privately. M could not *do this* thing in conversation with another person. Hampshire says that ‚anything which is to count as a definite reality must be open to several observers'."[113]

d. Bildungsprozesse: Die Arbeit der Aufmerksamkeit

Wenn wir diese Überlegungen von Murdoch ernst nehmen und weiterführen, scheinen sie auch eine gute Veranschaulichung dessen zu sein, was nach McDowell unter der Bildung der zweiten Natur in ihrer ethischen Dimension zu verstehen ist. Denn für das Erlernen der für die Ethik spezifischen Sensitivität, für ein Verständnis von moralischer Sensibilität als persönlichem Bildungsprozess leistet die objektiv-formale Sprache der Logik, die weithin als Modell für die Moralphilosophie dient und den Studierenden der Ethik in den ersten Semestern beigebracht wird, schlechte Dienste:

> „We do not simply, through being rational and knowing ordinary language, ‚know' the meaning of all necessary moral words. We may have to learn the meaning; and since we are human historical individuals the movement of understanding is onward into increasing privacy, in the direction of the ideal limit, and not back towards a genesis in the rulings of an impersonal public language."[114]

---

[111] Murdoch (1970a: 17 f.).
[112] Vgl. Murdoch (1970a: 19).
[113] Murdoch (1970a: 23).
[114] Murdoch (1970a: 29).

Das Erlernen bloßer Begriffe, dünner oder dicker Beschreibungen, von Prinzipien oder Kriterien ist nicht hinreichend für die Ausbildung moralischer Sensitivität, ja einer ethischen Subjektivität. Denn Begriffe haben ein Leben und verändern sich mit uns im Laufe unseres Lebens: „Words may mislead us here since words are often stable while concepts alter; we have a different image of courage at forty from that which we had at twenty.“[115]

Wir müssen also in Rechnung stellen, dass die kontinuierliche „Arbeit der Aufmerksamkeit“ (*work of attention*), wie sie von M exemplarisch veranschaulicht wird, eine für das moralische Leben unabdingbare Voraussetzung ist. Denn als permanent präsenter Aspekt unseres Lebens ist Moral nichts „that is switched off in between the occurrence of explicit moral choices“[116]; es kommt vielmehr darauf an, was zwischen diesen einzelnen Ereignissen geschieht: „A deepening process, at any rate an altering and complicating process, takes place.“[117] Diese Arbeit der Aufmerksamkeit wird dann vielleicht stille und unmerkliche Arbeit an uns selbst sein, die kaum wahrnehmbar das Wertegefüge und Wahrnehmungsraster formt und umbaut, das unsere Handlungen und unser Verhalten leiten:

> „But if we consider what the work of attention is like, we shall not be surprised that at crucial moments of choice most of the business of choosing is already over. This does not imply that we are not free, certainly not. But it implies that the exercise of our freedom is a small piecemeal business which goes on all the time and not a grandiose leaping about unimpeded at important moments.“[118]

e. Ein Abgleiten in idiosynkratischen Privatismus?

Wenn wir diesen Prozess der Bildung und Umformung unserer handlungsleitenden Begriffe und Kategorien als maßgeblichen Prozess der Ausbildung einer moralischen Subjektivität ernst nehmen, impliziert dies für eine tendenziell nach allgemeiner Verbindlichkeit strebenden und damit tendenziell ahistorischen Philosophie[119] eine methodische Herausforderung. Denn es bedeutet ernst zu nehmen, dass die individual-biographische Prägung für die Ausbildung der moralischen Subjektivität und der sie konstituierenden Sensitivität unabdingbar ist:

---

[115] Murdoch (1970a: 29).

[116] Murdoch (1970a: 37).

[117] Murdoch (1970a: 29).

[118] Murdoch (1970a: 37).

[119] Murdoch (1970a: 37): „Hume and Kant, the two patron saints of modern philosophy, abhor history, each in his own way, and abhor the particular notion of privacy which history implies.“

„Here an individual is making a specialized personal *use* of a concept. Of course he derives the concept initially from his surroundings; but he takes it away into his privacy. Concepts of this sort lend themselves to such uses; and what use is made of them is partly a function of the user's *history*."[120]

Murdoch stellt nicht in Abrede, dass das Erlernen eines Vokabulars mit dem Aufwachsen in einer Lebensform einhergeht. Aber sie weist darauf hin, dass dieser Vorgang der Aneignung von Sprache, ihrer (vermeintlich) souveränen Beherrschung und die Kenntnis ihrer Grammatik nur einen Aspekt des Spracherwerbs ausmacht: Die soziale Seite, die Kommunikation und Sprachverwendung in all ihren Erscheinungsformen (von Propaganda bis Poesie, von Befehlen bis Befinden) überhaupt erst möglich macht. Murdoch macht aber ebenso darauf aufmerksam, dass Bedeutung immer auch eine subjektive Seite hat, was in der Folge von Wittgensteins Zurückweisung der Möglichkeit einer privaten Sprache, oftmals allzu rasch in Vergessenheit zu geraten droht. Murdoch führt kein Argument gegen Wittgensteins Zurückweisung einer Privatsprache ins Feld. Sie weist vielmehr darauf hin, dass die Unmöglichkeit einer privaten Sprache nicht gleichbedeutend ist mit der Unmöglichkeit subjektiver, weil individual-biographischer Bedeutung.

Was auch bei vielen Philosophen, die sich Wittgensteins Hinwendung zur normalen Sprache verpflichtet fühlen, bisweilen in Vergessenheit zu geraten droht oder aktiv negiert wird, ist der Umstand, dass die normale Sprache selber kein determinierter Maßstab ist, der, sofern man seine Grammatik und die Anwendungsbedingungen der Begriffe beherrscht, für jede Äußerung eine Entscheidung darüber zuließe, ob sie sinnvoll ist oder nicht, ob die Sprache gerade feiert oder tatsächlich eine gehaltvolle und intersubjektiv zugängliche Äußerung gemacht wird. Die ‚ordinary language philosophy' Wittgensteins ist m.E. anspruchsvoller. Denn die individual-biographische Prägung und die Abhängigkeit von konkreten Kontexten bringt es mit sich, dass Sprache viel stärker idiosynkratisch ist, als gemeinhin zugegeben wird: „Moral language which relates to a reality infinitely more complex and various than that of science is often unavoidably idiosyncratic and inaccessible."[121] Denn selbst die Frage, was Gründe (*reasons*) sind, ist keine Frage, die durch Verweis auf ihr Wesen bereits beantwortet wäre: „Reasons are not necessarily and *qua* reasons public. They may be reasons for a very few, and none the worse for that. ‚I can't explain. You'd have to know her'. If the common object is lacking, communication may break down and the same words may occasion different results in different hearers."[122]

Die unendliche Variabilität und Pluralität menschlicher Individualität bringt es mit sich, dass Menschen einander völlig unzugänglich sein können.

[120] Murdoch (1970a: 25 f.).
[121] Murdoch (1970a: 34).
[122] Murdoch (1970a: 33).

Es gibt deshalb durchaus eine Privatheit der Sprache, die nichts Anderes als der Ausdruck dieser Distanz voneinander ist – „except at a very simple and conventional level of communication there is no such ordinary world. This conclusion is feared and avoided by many moralists because it seems inimical to the operation of reason and because reason is construed on a scientific model."[123]

Es stellt sich nun die Frage, wie diesen Dimensionen der Geschichtlichkeit, der individual-biographischen Prägung, der unhintergehbaren Kontextgebundenheit und der Ambivalenz in moralphilosophischer Hinsicht Rechnung getragen werden soll. Die Vorstellung einer absoluten Konzeption des Guten scheint sich nun umso mehr als tröstliche Projektionsreaktion auf unsere desolat idiosynkratische Isolation zu erweisen. Und in der Tat, auch Murdoch sieht darin eine Herausforderung: Denn „we ordinarily conceive of and apprehend goodness in terms of virtues which belong to a continuous fabric of being. And it is just the historical, individual, nature of the virtues as actually exemplified which makes it difficult to learn goodness from another person."[124]

Aber schon die Frage so zu stellen, setzt einen bestimmten Horizont voraus, in dem ein zu erstrebendes Ziel oder Ideal handlungsleitend sein kann. Die Objektivität des absoluten Guten ist ja keine Objektivität im Sinne naturwissenschaftlich-objektivierender Beschreibung, sondern nur *in Relation zu konkreten, historischen Personen* verständlich[125], die sich in ihrem Leben an dieser Vorstellung (ob bewusst oder unbewusst) ausrichten. Das objektive Gute ist nicht anders als im Bemühen um Vervollkommnung unserer Person zu verorten, in diesem „process of deepening or complicating, [scil. which is] a process of learning"[126] und dem Streben nach Überwindung unserer Selbstbezüglichkeit. Das absolute Gute ist keine Eigenschaft von Personen, nichts, das man – auch nicht in Form einer Tugend – *haben* kann. Tugendhaftigkeit erweist sich in Murdochs Verständnis vielmehr als eine Adverbialbestimmung des Existenzvollzugs und erschließt sich nur im Lichte dieses „magnetic centre towards which love naturally moves"[127] – dem absoluten Guten.

---

[123] MURDOCH (1970a: 33).

[124] MURDOCH (1970a: 30).

[125] Vgl. MURDOCH (1970a: 26): „But once the historical individual is ‚let in' a number of things have to be said with a difference. The idea of ‚objective reality', for instance, undergoes important modifications when it is to be understood, not in relation to ‚the world described by science', but in relation to the progressing life of a person. The active ‚reassessing' and ‚redefining' which is a main characteristic of live personality often suggests and demands a checking procedure which is a function of an individual history. Repentance may mean something different to an individual at different times in his life and what it fully means is a part of this life and cannot be understood except in context."

[126] MURDOCH (1970a: 31).

[127] MURDOCH (1970a: 102).

1.4. Ergebnisse

Die Überlegungen von Iris Murdoch haben deutlich werden lassen, dass die Beantwortung der Frage, was ethisches Denken ist und welche Formen es annehmen sollte, davon abhängt, in welcher Art und Weise wir uns selbst wahrnehmen (wollen). Iris Murdoch kann dabei der unhintergehbar subjektiven und unvertretbar individuellen Dimension des ‚moralischen Lebens' Rechnung tragen, ohne in einen ethischen Subjektivismus oder Dezisionismus zu verfallen, indem sie darauf hinweist, dass der Idee des Guten ein epistemischer Primat zukommt, der den Horizont bildet, in dem ethische Fragen überhaupt erst aufkommen können. Indem sie die Idee des Guten platonisch als transzendenten Regulativbegriff einführt, vermeidet sie es ebenso, sich auf seine objektiv-reduktionistische Determination festlegen zu müssen, wie den Zwang den Begriff des Guten einem willkürlichen Subjektivismus oder (nicht minder willkürlichen) kollektiven Konventionalismus anheimfallen zu lassen. Da Murdoch die realitätstranszendierende Idee des Guten zudem als Orientierungsbegriff fasst, verortet sie ihn an dem Ort, der überhaupt erst fähig ist, wechselnde Perspektiven einzunehmen: Im einzelnen Subjekt, das sich selbst und seine Um- und Mitwelt „im Lichte" dieser Idee wahrnimmt. Iris Murdochs Arbeiten erweisen sich damit m.E. als eine Weise, wie es in einer Welt, in der die Bezugnahme auf Gott weitgehend unverständlich oder zumindest fragwürdig geworden ist, möglich sein könnte, ethisches Denken, das der Unverfügbarkeit des Guten Rechnung trägt, zu reformulieren, ohne die Vorstellung einer transzendenten Welt annehmen zu müssen.[128]

1.4.1. Das absolute Gute zwischen Kategorizität und Kontingenz

Wie in den vorhergehenden Ausführungen deutlich wurde, lässt sich die Opposition zwischen Kategorizität und Kontingenz als eine Grundspannung von Iris Murdochs (Moral-)Philosophie verstehen. Sie zeigt sich etwa in der Dialektik eines metaphysischen Dranges nach Einheit und Vereinheitlichung und der gegenläufigen Orientierung am Partikulären und Kontingenten, die ihre Auffassung sowohl von Ästhetik als auch von Moralphilosophie auszeichnet. In der Moralphilosophie lässt sie sich als Spannung zwischen einer metaphysischen und einer empiristischen Perspektive formulieren, die einander ständig zu überlagern drohen. Die Moralphilosophie tut in Iris Murdochs Verständnis gut daran, den einen Pol dieses Spannungsverhältnisses nicht auf Kosten des anderen auszuspielen, sondern sie als einander ergänzende Perspektiven wahrzunehmen: Denn „metaphysics without empiricism

[128] Eine Murdochs Ansatz sehr verwandte, immer wieder wohlwollend auf sie Bezug nehmende Konzeption hat Raimond Gaita (1991) mit *Good and Evil: An Absolute Conception* vorgelegt.

is unable to effect goodness in the world, while empiricism without metaphysics severs the connection of morality to an unconditional or absolute background“[129].

Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen ist in Murdochs Auffassung wesentlich unauflösbar, sie bilden dialektische Gegensätze, die nicht in einer Synthese aufgehoben werden können. Diese Spannung betrifft nicht nur das philosophische Schaffen, sondern auch die Kunst: Der Romanautor versucht, die Geschichte in eine einheitliche Form zu bringen und gleichzeitig seinen Charakteren die ihnen gebührende Freiheit zu erlauben. Und analoges gilt für die Philosophie: Die Philosophin versucht ein einheitliches Ganzes zu schaffen oder einen universellen gemeinsamen Nenner zu finden, was Murdoch Metaphysik nennt, und dabei zugleich dem Besonderen und Kontingenten der menschlichen Existenz, das sich jeder vereinheitlichenden Subsumtion entzieht, gerecht zu werden. Anders als in Stanley Cavells Interpretation der beiden Gesprächspartner in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* geht es in Murdochs Ansatz aber nicht um die Aufhebung der gegensätzlichen Gesichtspunkte durch die therapeutische Klärung der metaphysischen Verführungen, sondern darum, die Wahrnehmung für die Schwierigkeit zu schärfen im Versuch, beide Tendenzen miteinander in Einklang zu bringen. Nach Murdoch ist die Idee des absoluten Guten eine notwendige Vorstellung, die sich zwar nicht ausschließlich, aber am einfachsten über unsere ästhetische Erfahrung, die Erfahrung des Schönen zunächst in der Natur, dann aber auch in der Kunst, erschließt. Diese Erfahrung des Schönen beinhaltet zwei Momente, aufgrund derer sie in Murdochs Augen moralisch relevant ist: Einerseits ein relational-hermeneutisches und andererseits ein epistemisch-axiologisches Moment.

Das relational-hermeneutische Moment ist darin gegeben, dass die Erfahrung des Schönen eine Realität erschließt, die vollkommen unabhängig von unseren individuellen Wünschen, Bedürfnissen, Sehnsüchten usw. da ist, d.h. eine Realität, die auf keine Befriedigung zielt, noch sonst irgendwelchen funktionalen Zielen dient, sondern völlig zweckfrei schlicht da ist.[130] Diese Erfahrung ist deshalb eine Erfahrung der „Ent-Selbstung“ („unselfing“): In der Erschließung einer sich mir nicht einschreibbaren und deshalb von mir unabhängigen Wirklichkeit erfahre ich mich auch selbst in einer neuen Weise.[131]

---

[129] ANTONACCIO (2012: 33).

[130] In dieser Auffassung des Schönen folgt Murdoch einerseits weitgehend Plato, andererseits aber auch Kant in der *Kritik der Urteilskraft*, der in seiner Analytik das Schöne gegen das Erhabene und Angenehme abgrenzt. Eine tiefere Auseinandersetzung und Kritik von Kants Überlegungen zum Zusammenhang von Ästhetik und Ethik bietet MURDOCH (1959).

[131] Wie gesehen, kann gerade auch die Religion „devices“ bereitstellen, die derartige

Das epistemisch-axiologische Moment ist mit der spezifisch inhaltlichen Dimension der Erfahrung des Schönen gegeben: Schönheit zu erfahren ist nicht einfach irgendeine Erfahrung, sondern beinhaltet ein Moment der Vollkommenheit („perfection"), das sich nach Murdoch als axiologisch bestimmte Strebetendenz manifestiert: Denn dem Moment der Vollkommenheit korrespondiert nach Murdoch die Idee der Vervollkommnung, die jedem menschlichen Handlungsfeld inhärent ist, „producing a sense of direction"[132], in Richtung gradueller Verbesserung.

Von komparativer Verbesserung und Vollkommenheitsstreben kann nach Murdoch aber nur dann sinnvoll gesprochen werden, wenn ein kategoriales Orientierungsraster vorhanden ist, das in seiner rudimentärsten Form als Spannungsfeld zwischen den idealen Endpunkten ‚Gut' und ‚Schlecht' konzeptualisiert werden kann. Da nach Murdoch unter den gegenwärtigen Bedingungen der Moderne jegliche Vorstellungen eines Gottes (oder entsprechender Gottes-Substitute wie „Reason, Science, History"[133]) als Instanzen letzter Begründung nicht mehr überzeugen können (sie alle sind „false deities"), kann auch nicht mehr von einem Sinn oder τέλος des Lebens gesprochen werden: „We are what we seem to be, transient mortal creatures subject to necessity and chance."[134] Ohne jegliche objektive Referenzinstanz, die die Bewertung von fraglichen Entitäten (Handlungen, Gegenständen u.a.) in absolutem Sinne anhand einer durch diese Instanz abschließend begründeten Axiologie rechtfertigen könnte, wird die Frage nach den Rechtfertigungsgrundlagen evaluativer Praktiken, wie Murdoch sie als jedem menschlichen Handlungsfeld inhärente Idee der Vervollkommnung annimmt, virulent. Soll zudem, wie Murdoch insistiert, daran festgehalten werden, dass diese evaluativen und komparativen Praktiken sinnvoll sind, so ist dies nur möglich, wenn einerseits ein kategoriales Grundraster gut/schlecht als *transzendentale* Möglichkeitsbedingung angenommen wird und zudem andererseits die dabei implizite Idee des Guten in dem Sinne als *transzendent* gedacht wird, dass sie jeglicher substantiellen Füllung widerstrebt, und lediglich als kritischer Operator fungiert, sodass in jedem konkreten und zur Beurteilung anstehenden Fall die Frage danach, ob es denn tatsächlich ‚gut' und nicht bloß angenehm, erfreulich, zweckmäßig oder weise sei, eine sinnvolle Frage ist.[135] Die empi-

---

„Ent-Selbstungsprozesse" unterstützen oder bewirken. Neben dem Gebet und den Sakramenten sind dabei alle möglichen Praktiken und Vorstellungen denkbar, welche die notorischen Selbstmächtigkeitsphantasien durch das Bewusstsein der Verwiesenheit auf den *salus ab extra melnos* ersetzen: „Not I, but Christ", MURDOCH (1970a: 83).

[132] MURDOCH (1970a: 61 f.).

[133] MURDOCH (1970a: 79).

[134] MURDOCH (1970a: 79).

[135] Siehe dazu Murdoch (1970a: 62): „In fact it is in its nature that we cannot get it taped. This is the true sense of the ‚indefinability' of the good, which was given a vulgar sense by

rische Tatsache, dass wir in unserem Handeln nach Exzellenz und Vollkommenheit streben, ist für Murdoch deshalb hinreichender Gewissheitsgrund für die Realität des absoluten Guten.[136]

1.4.2. Die Ausweitung des Gegenstandsfeldes der Moralphilosophie

In ihren Überlegungen zur Idee des absoluten Guten und ihrer moralphilosophischen Aneignung des ontologischen Gottesbeweises erkundet Murdoch Themenfelder, die im Kontext der analytischen Philosophie ihrer Zeit vielen als sachfremd erschienen. Indem sie in ihrer Interpretation der Anselm'schen Argumentationsfigur ein Thema der klassischen Gotteslehre[137] für die Moralphilosophie fruchtbar zu machen wusste, bewies Murdoch nicht nur beachtliche Originalität, sondern leistete insbesondere einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der problematischen akademischen Tendenzen zur disziplinären Kompartimentierung und Spezialisierung. Zusammen mit ihren Erkundungen zur Bedeutung von Kunst und Literatur, bietet sie eine Moralphilosophie mit einem weiten Fokus für grundlegende Fragen menschlichen Lebens: „We were trapped in the corral of morality. Murdoch let us out not only to the broad fields of ethics but also beyond that again to the almost untracked forests of the unconditional."[138] In ihrer (trotz aller persönlichen Vorbehalte wertschätzenden) Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen und ihren Bild- und Vorstellungswelten gelingt es ihr, ein Denken zu entwickeln, für das eine Einordnung in ein binäres Raster ‚religiös/säkular' unangemessen wäre. Treffender ließe sich sagen, Murdoch untersuche „the intermediate zone between philosophy, secular morality and religious belief"[139] und leistet genau dadurch einen produktiven Beitrag zur Artikulationsfähigkeit der „intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen"[140], die den meist unartikulierten Rahmen unserer evaluativen Praktiken und moralischen Orientierung konstituieren.[141]

Obwohl Murdoch selbst einer Gottesvorstellung nicht viel abgewinnen konnte und sich als Atheistin bezeichnete, gelingt es in ihren Arbeiten darum, einen Begriff von Religion zu erhalten, der auch unter den Wahrnehmungs-

---

Moore and his followers. It lies always beyond, and it is from this beyond that it exercises its *authority*."

[136] Vgl. Murdoch (1970a: 63).

[137] Thomas v. Aquin behandelt die Frage „an Deus sit" als ersten Teil der Frage nach Gottes Wesen: „Circo essentiam vero divinam primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit […]", *S. th. I, q. 2 introd.* Zur theologischen Problematik dieses Vorgehens vgl. Jüngel (1977: 316–334).

[138] Taylor (1996b: 5).

[139] Mulhall (2007: 23).

[140] Taylor (1996a: 16).

[141] Vgl. dazu Taylor (1996a: 64).

bedingungen eines „selbstgenügsamen Humanismus“[142] bedeutungsvoll sein kann: „Religion is the love and worship of the good, and that's the real basis of morality.“[143]

Das Bild der Lichtquelle, die sich nicht selbst darstellen lässt, ist auch dann noch ein überzeugendes Bild, wenn man Platons Ideenlehre nicht teilt: „Dieses Bild hilft die Richtung der Aufmerksamkeit und des Verlangens zu bestimmen, durch die allein wir […] gut werden können.“[144] Mit der Aufnahme des platonisch-augustinischen Gedankens, dass unser Handeln dadurch bestimmt ist, *worauf* wir einerseits unsere Aufmerksamkeit ausrichten, und andererseits, *von welchem Licht* wir – metaphorisch gesprochen – den Kegel unserer Wahrnehmung erhellen lassen bzw. – nicht metaphorisch – *von welcher Qualität* wir unser Wahrnehmen bestimmt sein lassen, erinnert Murdoch nicht nur an die hermeneutische Grunddimension unseres Bewusstseins als fundamentalem Modus unseres moralischen Seins[145], sondern weist zudem auf die unhintergehbar individuelle Verantwortung für die inhaltliche Bestimmung dieses Bewusstseins hin. Im Aufweis der transzendentalen Verwiesenheit unseres Moralbewusstseins auf die Idee des absoluten Guten wird der Frage nach der Bestimmung des Moralbewusstseins zudem eine normative Orientierungsfigur eingeschrieben, die das Gute als privilegierten Ort unserer Aufmerksamkeit auszeichnet. Murdochs moralphilosophische Untersuchung lässt sich damit als die Explikation eines Orientierungshorizontes verstehen, der den üblicherweise impliziten Hintergrund unserer Lebensführung bildet.[146]

1.4.3. Erkundungen in „subtilerer Sprache“

Folgt man Taylors Einschätzung, so ist die Bedeutung von Murdoch für die gegenwärtige Moralphilosophie kaum zu unterschätzen. Denn durch ihre entmythologisierende Aneignung von Platons Idee des absoluten Guten zeige sie exemplarisch auf, in welcher Weise Bestände der Tradition wie die platonische Ideenlehre, die aufgrund veränderter Hintergrundauffassungen nicht mehr plausibel erscheinen[147], dennoch „für uns eine Moralquelle“ bleiben können und „uns dadurch, dass wir [sie] betrachten bzw. achten oder lieben, dazu befähig[en], dem Guten näher zu kommen.“[148] Taylor sieht deshalb in Murdochs Ausdeutung des platonischen Bildes des „Guten als der

---

[142] Taylor (2007: 39 / engl. 16).
[143] Murdoch (1986b: 519).
[144] Taylor (1996a: 183).
[145] Vgl. Murdoch (1992: 171).
[146] Vgl. Taylor (1996a: 53 f.).
[147] „Niemand kann heute die metaphysische Ideenlehre Platons als maßgebliche Erklärung der Gestalt des Kosmos akzeptieren.“ Taylor (1996a: 183).
[148] Taylor (1996a: 183).

Sonne, in deren Licht wir die Dinge deutlich und mit einer Art leidenschaftsloser Liebe sehen können"[149], ein Beispiel für das, was er als „Sprache der persönlichen Resonanz"[150] bezeichnet.

Die Bedeutung von „Sprachen der persönlichen Resonanz" bei Taylor ist im Kontext seiner Untersuchung zur *Entstehung der neuzeitlichen Identität* zu sehen, die er als Kritik einer verengten Auffassung „des Moralischen"[151] formuliert. Zu verengten Auffassungen des Moralischen führen Taylor zufolge im wesentlichen problematische Prämissen insbesondere einer letztlich bürokratisch-instrumentellen Vernunft.[152] Dabei unterscheidet Taylor grob drei Strategien der Auseinandersetzung, die aber in seinen Augen letztlich alle nicht zur Abwehr eines solchen verkürzten Vernunftbegriffs taugen:[153] Im Horizont einer naturalistischen Ontologie ist jeglicher Wert letztlich auf Tatsachen oder funktionale Zusammenhänge zurückzuführen und selbst eine Form desengagierter Vernunft am Werk. Authentizitätsethiken verunmöglichen letztlich jeden Diskurs über objektive bzw. intersubjektive Richtigkeit und die von Habermas vorgeschlagene Diskursethik, die immerhin den Diskurs zwischen unterschiedlichen Vorstellungen des guten Lebens ermöglicht, ist aufgrund der prozeduralen Auffassung des Richtigen ein Modell einer „untaugliche[n] Metaethik, die ganz ohne das Gute auskommen will"[154]. Wie Taylor gegen Habermas kritisch ins Feld führt, versteht dieser das Problem des Erfahrungsverlusts durch die Dominanz der instrumentell-bürokratischen Vernunft nicht: Was Habermas nämlich entgehe, sei „die Suche nach Moralquellen *außerhalb* des Subjekts durch Sprachen, die im *Innern* des Subjekts Resonanz finden; das Begreifen einer Ordnung, die unabtrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist."[155] Und gerade dafür können Murdochs Arbeiten wichtige Grundlagen bieten.

Was Habermas missverstehe, ist der Umstand, dass es bei der lebensweltlichen Frage nach dem guten Leben bzw. der moralphilosophischen Frage nach dem Guten nicht um die „Erkundung einer ‚objektiven' Ordnung im klassischen Sinne einer öffentlich zugänglichen Realität [geht], sondern diese Ordnung […] nur durch persönliche – daher ‚subjektive' – Resonanz erreichbar"[156] ist. Im Horizont von Taylors Auseinandersetzung mit der instrumentellen Vernunft ist die Bedeutung von Murdoch deshalb darin zu sehen, dass ihre Konzeption von Moralphilosophie und insbesondere ihre Ausarbeitung

---

[149] Taylor (1996a: 183).
[150] Taylor (1996a: 883 f.).
[151] Taylor (1996a: 15).
[152] Vgl. Taylor (1995).
[153] Vgl. Taylor (1996a: 881).
[154] Taylor (1996a: 867).
[155] Taylor (1996a: 880).
[156] Taylor (1996a: 881).

des evaluativen Bewusstseins als Möglichkeit der „Erkundung der Ordnung durch persönliche Resonanz“ gesehen werden kann.[157] Nur diese Strategie sei im Umgang mit der bürokratisch-instrumentellen Vernunft erfolgversprechend, um einen substantiellen Begriff praktischer Vernunft erhalten zu können. Mit Habermas ist freilich festzuhalten, dass das Abgleiten in den Subjektivismus eine permanente Gefahr darstellt.

Dieser Differenz zwischen Habermas und Murdoch/Taylor in Bezug auf die zu wählenden Mittel in der Abwehr der instrumentellen Vernunft liegt eine unterschiedliche Auffassung über den Stellenwert von Sprache und Selbstbewusstsein zugrunde. Während für Habermas' Moralphilosophie Seyla Benhabibs Diagnose[158] zutrifft, dass das Sprachparadigma in der Folge des *linguistic turn* in der akademischen Philosophie das Paradigma des Bewusstseins ersetzt hat, widerstreben Murdoch wie Taylor dieser klaren Unterordnung. Dies kommt insbesondere in ihrer starken Betonung der Bedeutung des moralischen Selbstbewusstseins und der Bedeutungsdimension von Sprache zum Ausdruck, die anders als in Habermas' pragmatistischem Verständnis letztlich nicht nur in ihrem Gebrauch besteht.[159] Sowohl Habermas wie Taylor verstehen die Ausbildung des autonomen Selbst im Anschluss an G.H. Mead als interdependenten Prozess der „Individuierung durch Vergesellschaftung“[160]. Wie Murdoch lehnen auch sie den von der liberalen Theorie und dem Existenzialismus vertretenen radikalen atomaren Individualismus ab: Individuen sind immer verwiesen auf ein gesellschaftlich tradiertes Hintergrundverständnis, ‚die moralische Ontologie‘, die dem einzelnen wählenden Subjekt überhaupt erst eine substantielle Konzeption des Guten vermittelt, ohne diese es nicht im Stande wäre, eine autonome Wahl zu treffen. Während Habermas aber auf ein entwicklungspsychologisches Stufenmodell der Moral rekurriert, betonen sowohl Taylor als auch Murdoch stärker die Arbeit am Selbst als permanenter Aufgabe des moralischen Bewusstseins, ohne dabei einen Zielpunkt, eine Hierarchie oder Axiologie der Entwicklung anzunehmen. Dies wäre beiden deshalb fremd, weil sie die historische und kontextbedingte Kontingenz tradierter Vorstellungen des Guten stärker betonen und nicht annehmen, dass die Erörterung im Diskurs eine Prozedur ist, welche die Frage nach dem Guten abschließend beantworten kann.

---

[157] Vgl. Taylor (1996a: 883).

[158] Vgl. Benhabib (1992: 208).

[159] Die Unterschiede zwischen Taylor und Habermas sind selbstredend komplexer, als ich sie hier darstellen kann. Gleiches gilt für die Einordnung von Murdoch. Ich begnüge mich hier deshalb mit groben Tendenzen.

[160] Vgl. Taylor (1996a: 69–73), Habermas (1988).

1.4.4. Die Grenzen einer Ethik der Artikulation

Mit Taylor möchte ich eine der wesentlichen Einsichten Murdochs, die für die Moralphilosophie nach wie vor von grundsätzlicher Bedeutung ist, darin sehen, dass sie die Bedeutung von Bildern, Metaphern und Erzählungen für die moralische Orientierung nicht nur behauptet, sondern in ihrem literarischen Schaffen ebenso wie in ihren philosophischen Werken performativ erwiesen hat. Jede umfassende Bildwelt wie etwa diejenige von Platons Höhlengleichnis, dem Stellenwert der Sonne und des Lichts, ist in Murdochs Sinne dabei aufgrund ihres Anspruchs, eine einheitliche Darstellung zu bieten, als Form und Resultat metaphysischen Denkens zu verstehen. Sie kann als ‚moralische Ontologie' eine Form der Artikulation unserer moralischen Instinkte sein und so das Hintergundbild abgeben, „das unseren intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen zugrundeliegt."[161]

Wie sowohl Murdoch als auch Taylor sehen, ist es allerdings alles andere als einfach, Hintergrundbilder zu artikulieren. Murdoch betont ja gerade, dass nicht nur das jeweilige Hintergrundbild, welches das Handeln von Personen bestimmt, von Person zu Person individuell sehr unterschiedlich sein kann, sondern selbst dann, wenn unterschiedliche Personen sich an den gleichen Bildern orientieren, ihre Interpretationen und die daraus folgenden Handlungen sehr divers ausfallen können. Worin das den jeweiligen Hintergrund moralischer Akteure bestimmende Bild besteht, was seine wesentlichen Charakteristika sind, in welcher Weise es praktische Relevanz erhält usw. kann in Hinblick auf jede einzelne Person strittig sein: „Der betreffende Akteur ist dabei nicht unbedingt die zuverlässigste Entscheidungsinstanz [...]. Das ist vor allen Dingen deshalb der Fall, weil die den Ansichten jeder Person zugrundeliegende moralische Ontologie weitgehend unausgesprochen bleiben kann. Das ist sogar der Normalfall"[162].

Damit stellen sich nun in normativer Hinsicht freilich kritische Fragen in Bezug auf die Tragweite und die Grenzen der von Murdoch (und Taylor) vertretenen Auffassung moralischer Akteure:

1. Welches sind denn die richtigen oder wahren Bilder? Wie ist – in Murdochs Terminologie – zwischen einerseits bloß unserem Ego schmeichelnden und andererseits tatsächlich unserer moralischen Vervollkommnung dienenden Bildern zu differenzieren? Murdochs Unterscheidung zwischen kreativer, wahrheitssuchender *Imagination* und illusionsverhafteter, egoistischer *Phantasie* wiederholt nur die Frage, bietet aber keine objektiven Beurteilungskriterien.

[161] Taylor (1996a: 25).
[162] Taylor (1996a: 25).

2. Hat nicht jedes in einem sozialen Kontext lebendige Bild die Tendenz zum Idol oder Götzen zu werden, d.h. zu einem Deutungsrahmen und Maßstab gesellschaftlicher und politischer Korrektheit, der nur um den Preis der sozialen Ausgrenzung hinterfragt werden kann – und damit letztlich bloß Instrument der jeweils herrschenden Mehrheitsverhältnisse zu sein?[163]

Ich möchte behaupten, dass sich angesichts dieser Fragen nach den Beurteilungskriterien grundsätzliche Grenzen der von Murdoch und Taylor vertretenen Auffassung zeigen, die auf die zugrunde liegende Anthropologie zurückzuführen sind, die hier in einer dichten Formulierung Taylors noch einmal vergegenwärtigt sei:

„Ein im gewöhnlichen Sinn vollwertig handelnder Mensch, eine Person oder ein Selbst zu sein, bedeutet in einem durch Wertunterscheidungen definierten Raum zu existieren. Ein Selbst ist ein Wesen, dem sich gewisse Fragen von kategorischem Wert stellen, für die zumindest teilweise Antworten gefunden sind. Sie wurden möglicherweise eher durch die Kultur bestimmt, als durch Überlegungen der betroffenen Person erarbeitet, aber dennoch gehören sie in dem Sinne zu ihr, dass sie bis zu einem gewissen Grad und auf eine bestimmte Art ins Selbstverständnis dieser Person eingepflanzt sind. Ich behaupte, dass dies nicht bloß eine kontingente Tatsache über handelnde menschliche Wesen darstellt, sondern wesentlich dafür ist, was wir als vollständiges, normales menschliches Handeln verstehen und anerkennen würden."[164]

Entgegen den insbesondere dem *linguistic turn* zugeneigten Strömungen der Philosophie, die der Sprache im Sinne der öffentlich zugänglich artikulierten Zeichen die Priorität gegenüber dem individuellen Selbstbewusstsein zuschreiben, gehen Murdoch und Taylor beide von einer reflexiven Interdependenz von Sprache und Moralbewusstsein aus: „Das Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen."[165] Für Taylor wie für Murdoch gilt, dass sie Menschsein wesentlich als Vollzugsform eines reflexiven Selbstbewusstseins auffassen. Menschen sind, um eine Formulierung Taylors

---

[163] Es müssen nicht einmal Mehrheitsverhältnisse sein. Selbst mit besten Absichten formulierte Stellungnahmen etwa zur Problematik von assistiertem Suizid oder zur Präimplantationsdiagnostik, die sich z.B. auf „das christliche Menschenbild" berufen, sind nicht davor geschützt, einem Götzenbild nachzueifern. Vgl. dazu die kritischen Überlegungen von Johannes FISCHER (2011b: 41–43; 2012: 147 f.; 2014).

[164] TAYLOR (1985c: 3, eigene Übersetzung). Murdochs Vorbehalte gegenüber der sprachanalytischen Philosophie hatten ihren Grund in der Befürchtung, dass eine Zurückführung des Selbstbewusstseins auf Sprache zu einer Auflösung der für sie zentralen Dimension des Selbstbewusstseins führen würde, was letztlich auf den Verlust des Begriffs und des Status des Individuums als verantwortlich moralisch Handelnden hinauszulaufen drohte. Gleichwohl hätte sie wahrscheinlich Charles Taylors Charakterisierung des Menschseins im Kontext identitätskonstitutiver Gemeinschaft zustimmen können.

[165] TAYLOR (1996a: 15).

aufzugreifen, „selbstinterpretierende Tiere“[166] bzw. in Murdochs Worten: „Man is a creature who makes pictures of himself and then comes to resemble the picture.“[167]

Mit dieser Charakterisierung ergeben sich Aufgrund der für das Menschsein konstitutiven Selbstrelationalität Folgerungen, die zwar einerseits die prinzipielle Abwehr jeder naturalistischen Reduktion erlauben, andererseits aber auch die der Konzeption inhärenten normativen Grenzen aufzeigen; wobei hier Grenzen nicht als Schwächen zu missverstehen sind:

– Ein absolutes Verständnis dessen, was es heißt, eine Person oder ein Mensch zu sein, ist prinzipiell unmöglich. Menschsein, Person und Selbst sind prinzipiell immer nur relativ zu bestimmen, d.h. in Relation zum jeweiligen kulturellen und sozialen Kontext, zur einzelnen Person und zum jeweiligen Zeitpunkt der Betrachtung. Von daher leiten sich weitere Unmöglichkeiten ab: Etwa eine kultur-, zeit- und kontextunabhängige Definition dessen, was in welcher Gewichtung als für dieses Menschsein konstitutive Güter zu bestimmen sind.[168]
– Insofern das Selbst zu wesentlichen Teilen durch seine Selbstinterpretation konstituiert wird, können diese Interpretationen selbst niemals völlig transparent und damit auch niemals völlig explizit sein: „Vollständige Artikuliertheit ist ein Ding der Unmöglichkeit.“[169]
– Daraus folgt weiter, dass es prinzipiell keine Möglichkeit der wissenschaftlichen Erfassung im Sinne der objektiven und neutralen Beschreibung bzw. genauer: der Definition des Menschen, der Person oder des Selbst gibt. Eine naturalistische Auffassung ist damit grundsätzlich beschränkt, weil sie wesentliche Momente des zu beschreibenden Gegenstandes nicht erfassen kann.

Dies hat nun aber auch in normativer Hinsicht Folgen für die Konzeption des moralischen Bewusstseins: Insofern das mir vorschwebende Bild meiner Selbst wesentlich durch Momente und Rahmenbedingungen bestimmt ist, die mir im Vollzug der Selbstinterpretation niemals völlig transparent, noch

---

[166] Taylor (1985a).

[167] Murdoch (1957: 75).

[168] Diese Konsequenz ist nicht in der Weise zu verstehen, dass es nicht möglich wäre, z.B. qualitative und quantitative Angaben über grundlegende Güter zu definieren, die etwa für die Erhaltung einer gesunden Funktionsfähigkeit des biologischen Organismus notwendig sind, der einen wesentlichen Aspekt des Menschseins ausmacht. Gesunde Körperfunktionen im rein organismischen Sinn spielen in vielerlei Hinsicht wesentliche Rollen auch für die psychische und geistige Gesundheit. Aber die Ansichten darüber, was insbesondere in Hinblick auf die sozialen, psychologischen und geistigen Dimensionen des Menschseins als unabdingbar und was als optional bestimmt wird, sind Teil des reflexiven, kontextrelativen Zirkels des Selbstverstehens, wie es Murdoch und Taylor voraussetzen.

[169] Taylor (1996a: 68).

verfügbar sind, sind auf der einen Seite Veränderungen etwa der Persönlichkeit (sozial erweitert auch der Gemeinschaft) im Sinne der moralischen Besserung, wie sie Murdoch vorschweben, grundsätzlich immer nur immanent, im Horizont dieser Rahmenbedingungen und deshalb auch nur graduell, nie aber prinzipiell möglich. Hier zeigt sich also die grundlegende Verwandtschaft mit der Konzeption der moralischen Vervollkommnung des tugendethischen Ansatzes von John McDowell, wie dieser sie im Bild von Neuraths Schiff zum Ausdruck bringt: Veränderungen der Charaktereigenschaften in Richtung auf das Gute bzw. in Richtung größerer Vollkommenheit sind immer nur partiell, Stück für Stück möglich. Während sowohl McDowell als auch Murdoch und Taylor ausgehend von dieser prinzipiellen Möglichkeit grundsätzlich optimistisch sind in Hinblick auf die Zielerreichung, hat die theologische Tradition gegenüber diesem grundsätzlichen Optimismus in der Regel größere Vorbehalte geltend gemacht, und das Moment der egoistischen Selbstbezüglichkeit unseres Handelns stärker betont, indem sie die der moralischen ‚Doppelnatur' des Menschen inhärente Spannung des *iustus et peccator* als nur *ab extra nos* auflösbar betrachtet hat.

Auf der anderen Seite durchbrechen die Sprachfiguren der theologischen Tradition den das Selbstbewusstsein notwendigerweise als diesem vorgegebenen Verstehens- und Handlungshorizont bedingenden Hintergrund gerade dadurch, dass sie etwa mit der Vorstellung eines ‚Gottesreiches' eine Bildwelt artikulieren, die als imaginierte Gegenwelten gerade die jeweils gegebenen Rahmenbedingungen nicht nur selbst thematisiert, sondern grundsätzlich dadurch in Frage stellt, dass sie diese mit der Möglichkeit einer gänzlich anderen Gesetzmäßigkeiten gehorchenden Wirklichkeit konfrontiert.

Taylor sieht diese Differenzen in den Verstehensbedingungen meines Erachtens ganz richtig, wenn er Glauben und Unglauben „nicht bloß als Theorien oder anerkannte Glaubenssysteme, sondern auf angemessenere Weise als Rahmen des Erlebens"[170] verstehen will. Richtig ist auch, dass „die Erklärung des Orts der Fülle aus der Sicht der Gläubigen eine Bezugnahme auf Gott verlangt, […] während das bei Ungläubigen nicht der Fall ist."[171] Problematisch, weil vereinfachend, ist allerdings Taylors weitere Präzisierung, die unter Gott „eine Instanz jenseits des Lebens und/oder der Natur des Menschen" verstehen will, sofern damit dem Glauben nun doch substantielle Auffassungen über die Beschaffenheit der Welt als einer in die Sphären des Diesseits und des Jenseits geteilten Ordnung unterstellt wird. Die wesentliche Differenz zwischen Glaube und Unglaube ist nicht auf Ebene der den Bildwelten unterstellten *theoretischen* Gehalte zu finden, sondern in ihren *praktischen* Implikationen, welche von Taylor wiederum angemessen erfasst wer-

[170] Taylor (2007: 23).
[171] Taylor (2007: 23).

den: „Gläubige haben […] typischerweise das Gefühl, dass die Fülle zu ihnen kommt, dass sie etwas ist, das sie entgegennehmen“, während für den „nichtreligiösen Menschen der Neuzeit […] die Kraft, zur Fülle zu gelangen, […] ein innere“ ist.[172] Wesentlich unterschiedlich ist also der jeweilige Verstehenshintergrund, vor dem im einen Fall letztlich die Selbstwirksamkeit des Einzelnen stärker betont wird, im anderen Fall hingegen die dem Leben unweigerlich inhärenten Passivitätsmomente als letztlich ausschlaggebend angesehen werden. Es scheint mir aber angemessener, beide eher als Haltungen (praktische Dispositionen) denn als Auffassungen (theoretische Ansichten) zu deuten. Die Beziehung dieser Überlegungen zu Iris Murdoch seien nun noch einmal deutlicher hervorgehoben.

1.4.5. Philosophie als praktische Mystik

Murdoch ist darum bemüht eine praxistaugliche Philosophie zu entwickeln, die dem Selbstverständnis ihrer Gegenwart entspricht. Dazu gehört, dass die Variante des Glaubens bei ihr nur als Restbestand alter Tradition Erwähnung findet. Sie nimmt jedoch auf der Seite des Unglaubens eine gegenüber Taylor weitergehende Differenzierung vor und unterscheidet zwischen zwei idealtypischen Figuren des neuzeitlichen nichtreligiösen Menschen: dem existenzialistischen Helden auf der einen Seite und dem mystischen Helden auf der anderen Seite. Dabei ist zu beachten, dass nicht *das Leben* ein anderes ist, sondern *die Art und Weise*, in der das Leben *erfahren* wird, sich zwischen Religiösen und Nichtreligiösen ebenso wie zwischen den beiden Versionen des existentialistischen und des mystischen Helden unterscheidet. Da es sich um unterschiedliche Erfahrungsweisen handelt, werden sie jeweils andere Formen der Artikulation finden. Den existenzialistischen Helden beschreibt Murdoch als „the new version of the romantic man, the man of power, abandoned by God, struggling on bravely, sincerely and alone.“[173]

Murdoch selber ist ebenfalls der Haltung des nichtreligiösen Menschentyps zuzuordnen und neigt eher dem mystischen Helden zu, ohne ihn gänzlich für sich in Anspruch nehmen zu wollen: Der mystische Held sei die neue Version eines Glaubenden ohne Gott, „believing in goodness without religious guarantees, guilty, muddled, yet not without hope. This image consoles by showing us man as frail, godless, and yet possessed of genuine intuitions of an authoritative good.“[174]

Kritisch gegenüber zu optimistischen Selbstwirksamkeitsvorstellungen, wie sie auch den existentialistischen Helden charakterisieren[175], betont Mur-

---

[172] Taylor (2007: 24).

[173] Murdoch (1970b: 227).

[174] Murdoch (1970b: 227).

[175] „This image consoles by showing us man as strong, self-reliant and uncrushable.“ Murdoch (1970b: 227).

doch allerdings viel stärker Erfahrungen einer nicht vollkommenen und auch nicht vollkommen nach den eigenen Wünschen und Vorstellungen gestalteten noch gestaltbaren Welt, die sich oftmals als Klage Gehör verschaffen: „In the practical world there may be only mourning and the final acceptance of the incomplete."[176] Die hier nicht in den eigenen Auslegungshorizont integrierten Passivitätsmomente werden auf anderer Ebene als derjenigen des individuellen Selbstverständnis ihren Niederschlag finden.[177] Dabei kommt der Kunst wiederum eine entscheidende Rolle zu. Denn zur Kunst gehört es in pragmatischer Hinsicht, die Rückschläge, unter denen die Menschen in der Welt der Praxis immer wieder leiden, zu überwinden. Die klassische Ausdrucksform dieser Form der Bewältigung oder des Trostes ist nach Murdoch in der Form des Tragischen bzw. der Tragödie zu finden.[178]

Wie gesehen steht jedes Produkt der künstlerischen Verarbeitung allerdings immer im Verdacht, billigen Trost zu spenden, indem die Wirklichkeit in einer sie verfremdenden Weise einem einheitlichen Formprinzip unterworfen wird. Dies gilt nach Murdoch beispielsweise gerade für die Musik, die deshalb nicht als höchste Kunstform eingestuft werden kann. Die Tragödie hingegen ist für Murdoch die Ausdrucksform, in der die Spannung zwischen der einheitlichen Form und den Freiheits- und Zufallsmomenten individuellen Lebens gewahrt wird. Denn in der Tragödie werde der für die Kunst geltenden Maxime des „loving respect for a reality other than oneself"[179] formal am klarsten Rechnung getragen.

Die Philosophie, die Murdoch allerdings vorschwebte, begnügt sich nicht mit der *Feststellung* des Tragischen, sondern soll tätig sein und an der Verbesserung der Lebensbedingungen arbeiten. Die praktische Bedeutung der Kunst kommt ihrer Meinung nach deshalb vor allem dann zum Tragen, wenn sie den Großmut und die Absichtslosigkeit der Tugend vor dem Hintergrund einer Welt der Fragilität und des menschlichen Elends porträtiert: „the gentleness of Patroclus in the middle of a ruthless war, the truthfulness of Cordelia in a flattering court. The utter chanciness of human life and the fact of death make virtue […] something gratuitous, […] which belongs in the ab-

[176] MURDOCH (1959: 220).

[177] Darin zeigt sich der Unterschied zwischen der Praxis im Horizont des Glaubens, die diese Passivitätsaspekte selbstreflexiv in den eigenen Existenzvollzug integriert hat, und der Praxis im Horizont des Unglaubens, jedenfalls in der existenzialistischen Variante, die diese Passivitätsaspekte nur als der eigenen Selbstwahrnehmung extern und zuwiderlaufend wahrnehmen kann und gegen sie ankämpfen muss. Vgl. exemplarisch dafür CAMUS' *L'homme révolté* (1951).

[178] „Tragedy in art is the attempt to overcome the defeat which human beings suffer in the practical world. In the practical world there may be only mourning and the final acceptance of the incomplete. Form is the great consolation of love, but it is also its great temptation." MURDOCH (1959: 220).

[179] MURDOCH (1959: 218).

solute foreground of our existence, along with self-evident goods such as eating enough and not being afraid.“[180] Die von Murdoch vertretene Mystik ist darum am besten als *praktische Mystik* zu charakterisieren, weil sie in ihrer Betonung der Bedeutung der Aufmerksamkeit auf das Gute letztlich darauf gerichtet ist, die Aufmerksamkeit auf die ganz basalen menschlichen Bedürfnisse und Nöte zu lenken: Die Bedeutung moralphilosophischer Begriffe wie etwa Freiheit und Tugend erschließt sich nur dann, wenn sie in fundamentaleren Überlegungen „about a proper quality of human life, which *begins* at the food and shelter level“[181] verortet und festgemacht sind.

Mit diesen letzten Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass Murdochs Philosophie durchaus als Form einer erbaulichen Philosophie[182] verstanden werden darf, wenn damit nicht nur gemeint ist, dass sie mit ihrer hervorgehobenen Bedeutung der Aufmerksamkeit für die Ethik konzeptuelles und intellektuelles Rüstzeug für die moralische und spirituelle Transformation einzelner Subjekte bietet, sondern ebenso betont wird, dass nur dann von einer Philosophie für das Leben in Murdochs Sinn gesprochen werden kann, wenn diese nicht nur für das eigene Leben hilfreich ist, sondern primär einen signifikanten Beitrag für die Verbesserung des Lebens der anderer leistet.

2. Überleitender Exkurs zur moralphilosophischen Bedeutung von Literatur

Kunst und Literatur haben für Iris Murdoch, wie gesehen, eine hervorgehobene Bedeutung gerade für die Moralphilosophie. Im angelsächsischen akademischen Kontext, in dem Murdoch ihre Studien betrieb war sie mit dieser Auffassung, die sie mit der existenzialistischen Philosophie etwa von Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Albert Camus verbindet, zu ihrer Zeit weitgehend eine Außeinseiterin. Im Rückblick aber erscheint sie in dieser Hinsicht vielmehr als Vorreiterin. Denn im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts hat sich insbesondere in der angelsächsischen analytischen Philosophie ein bemerkenswertes Interesse für Literatur und die philosophische Bedeutung literarischer Werke gezeigt.[183] Spätestens seit den in dieser Hin-

[180] Murdoch (1970b: 233).
[181] Murdoch (1970b: 231).
[182] Antonaccio (2012: 3).
[183] Ich verzichte im Folgenden auf Definitionen, die die Grenzen zwischen Philosophie und Literatur klar markieren würden, und setze einen sehr unspezifischen Alltagsbegriff sowohl für Philosophie wie auch für Literatur voraus, wonach philosophische Texte sich vornehmlich durch mehr oder weniger stark strukturierte und formalisierte argumentative Auseinandersetzung mit komplexen Fragestellungen, literarische Texte hingegen durch

sicht grundlegenden Arbeiten von Martha Nussbaum[184], Richard Rorty[185] und anderen[186] mag es angezeigt erscheinen, von einer „literarischen Wende" (*literary turn*) zumindest in der mehrheitlich analytischen Tradition angelsächsischer Philosophie zu sprechen.[187]

Im folgenden kurzen Exkurs versuche ich herauszustellen,

1. welche systematischen Fragen bei der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Literatur zu beachten sind (1.1.),
2. wie Iris Murdochs dieses Verhältnisses auffasst und welche Rolle dabei Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Ethik bzw. zur der Ethik angemessenen Form der Mitteilung spielen (1.2.), um dann
3. bereits in Vorbereitung der Kapitel zu Kierkegaard (2.) dessen Kommunikationstheorie zu skizzieren (2.3.).

2.1. Philosophie und Literatur – eine kleine Systematik

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen und der mit Hilfe von Diamond und Cavell unternommenen grundlegenden Kritik an der an Prinzipien, Regeln und argumentativer Begründung von Handlung orientierten Moralphilosophie legt sich nun freilich ein Verständnis nahe, wonach die Literatur als dem moralischen Denken besser entsprechende Form der ‚Behandlung von ethischen Problemen' gewissermaßen als Rettungsanker erscheinen könnte: Angesichts der notorischen Verengung und Verarmung des moralischen Denkens durch seine Reduktion auf die argumentative Klärung strittiger Probleme in unabschließbaren Begründungsdiskursen sollten wir

---

eine erzählerische oder dramatische Form der Darstellung auszeichnen oder – wie im Fall der Lyrik – mit der Sprache selbst spielen. Dies im Wissen darum, dass nicht nur zahlreiche, gemeinhin als philosophisch wahrgenommene Texte (wie die Dialoge von Platon, Augustins *Confessiones*, Humes *Dialoge über natürliche Religion*, Pascals *Pensées*, das gesamte Werk von Kierkegaard oder der Anfang von Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung*) offensichtlich solche literarischen Formen verwenden sowie literarische Werke wie etwa Prousts *À la recherche du temps perdu* oder Musils *Mann ohne Eigenschaften* schwerlich als unphilosophisch taxieren, sondern in grundsätzlicher Hinsicht philosophische Werke generell als literarische Werke verstanden und gelesen werden können und jedes literarische Werk zumindest implizit eine vielleicht noch so dünne „Philosophie der literarischen Darstellung" im Sinne der darin substantiell enthaltenen Weltsicht voraussetzt.

[184] Nussbaum (1983; 1986; 1990).

[185] Rorty (1989).

[186] Vgl. neben den weiteren Beiträgen im der Thematik „Literature and/as Moral Philosophy" gewidmeten Herbstband der *New Literary History 15* (1983) die Arbeiten von Richard Eldridge (1989), Martha Nussbaum (1990), Colin McGinn (1997), Iris Murdoch (1992), Michael Walzer (1987; 1989).

[187] Vgl. Hämäläinen (2016: insb. 17–24).

uns besser an die ‚Methoden' der Literatur halten, um uns im moralischen Denken zu orientieren: Literatur *statt* Philosophie bzw. emotional kolorierte und phänomenologisch satte narrative Exploration *anstelle* abstrakter, logisch-formaler philosophischer Argumentation – so könnte der programmatische Schlachtruf im Versuch einer alternativen Konzeption moralphilosophischen Denkens lauten. Und tatsächlich wird einigen an der Literatur interessierten Moralphilosophinnen gerade diese Haltung unterstellt: Martha Nussbaum sah sich bereits in den 80er Jahren dazu genötigt klarzustellen, dass es ihr nicht um einen *Ersatz* des traditionellen Kanons philosophischer Werke durch Werke der Literatur geht:

„I am not proposing (as some recent attackers of traditional philosophy might) that we replace the works of Plato, Hume, Kant, Mill, and Sidgwick, in our ethics curricula, by the works of Henry James and Proust. I find that idea ludicrous and highly distasteful. These are great and wonderful works whose contribution to the subject could not possibly be replaced by that of the novels. I am only modestly suggesting that we might add the study of certain great novels to these other studies in order to be sure that we are fair to all the alternative conceptions of goodness".[188]

In systematischer Hinsicht lässt sich das Verhältnis von Philosophie und Literatur in Hinblick auf die Frage nach der dem moralischen Denken angemessenen Form der Behandlung auf wenige Grundpositionen reduzieren:

1. Philosophie statt Literatur
2. Literatur statt Philosophie
3. Philosophie und Literatur
4. Weder Philosophie noch Literatur

Position 4 legt nahe, dass weder philosophische Argumentation noch Werke der Literatur geeignet sind, moralisches Denken zu thematisieren: Wollte man nicht in die Verneinung der Möglichkeit von moralischem Denken etwa in Folge eines überstiegenen Szientismus, Positivismus oder Empirismus verfallen und an der Wirklichkeit moralischen Denkens festhalten, müsste dann aber angegeben werden, welche Formen der Artikulation denn überhaupt geeignet wären moralische Fragen zu erörtern oder das moralische Leben zu erhellen.

Position 1 ist diejenige, die wohl am ehesten dem Verständnis von Philosophie und dem Selbstverständnis philosophischer Vergewisserung entspricht, das sich in der Tradition der griechischen Aufklärung gestellt sieht

---

[188] NUSSBAUM (1983: 204), vgl. dazu: „Nothing could be further from my intentions than to suggest that we substitute the study of novels for the study of the recognized great works of the various philosophical traditions in ethics. Although this may disappoint some who find moderate positions boring, I have no interest in dismissive assaults on systematic ethical theory, or on ‚Western rationality', or even on Kantianism or Utilitarianism", NUSSBAUM (1990: 27).

und sich gerne unter die Programmatik „Vom Mythos zum Logos“ stellt.[189] Literatur kann also als Ideenlieferant in Ordnung sein, aber die in Literatur verpackten Gehalte müssten einer allgemeinen Formulierung zugänglich gemacht werden können, um philosophisch gehaltvoll und bedeutungsvoll sein zu können.

Position 2 ist der Auffassung, dass wir besser – zumindest im Bereich der Ethik – auf Philosophie verzichten würden, weil sie sich als irreführend, nicht hilfreich oder zumindest dem Ethischen oder dem moralischen Leben nicht angemessen erweist. Peter Winch, Cora Diamond u.a., die sich der Tradition Wittgensteins verpflichtet sehen, werden unter der Zuschreibung „Anti-Theoretiker“ oft so wahrgenommen, dass sie Theoriebildung und theoretisches Denken in Moralphilosophie generell ablehnen und stattdessen in der Literatur die angemessene Kommunikationsform für moralisches Denken sähen.[190] Dabei wird offenbar ein Verständnis von Philosophie vorausgesetzt, in der die Formulierung von objektivierenden Theorien wesentlich ist.

Position 3 schließlich umfasst eine unbegrenzte Zahl von Auffassungen über das Verhältnis und die wechselseitigen Bezugnahmen von Philosophie und Literatur: Hier wäre etwa an die zahlreichen Bilder und Mythen, vom Höhlengleichnis über die verschiedenen Urzustands-Erzählungen (von Hobbes, Locke, Rawls u.a.), Anleihen an biblische Exodus-Erzählungen (Walzer) usw., die als Materialsammlung für zahlreiche sogenannte ‚ethische Probleme‘ in philosophischen Werken ihren Niederschlag gefunden haben, zu denken. Literatur kann als Ideen- oder Beispiellieferant für die Philosophie, als rhetorisches Mittel der Veranschaulichung komplexer Sachverhalte oder als argumentative Stütze dienen.

Ich werde mich im Folgenden zwischen den Positionen 2 und 3 bewegen und dabei voraussetzen, dass Position 1, die der dem objektivierenden Denken verpflichteten Standardauffassung von Philosophie entspricht, die den Blick und die Sensibilität für das moralische Leben eher zu verschütten droht, als dass sie ihm dienlich ist.

2.2. Iris Murdochs philosophisch-literarische Doppelstrategie

Die Interpretation von Murdochs Haltung zur Frage des Verhältnisses von Philosophie und Literatur sieht sich vor komplizierte Probleme gestellt. Im Allgemeinen wird dieses Verhältnis unter der Fragestellung untersucht, ob in Murdochs Romanen ihre Philosophie zum Ausdruck komme oder nicht. Niklas Forsberg[191] scheint mir auf überzeugende Weise zu zeigen, dass diese

---

[189] So charakterisierte Wilhelm Nestle die Entwicklung des griechischen Denkens von Homer bis Sokrates in Nestle (1942).

[190] Vgl. Hämäläinen (2016: 24, 43, insb. 55–85) und Moyal-Sharrock (2012).

[191] Vgl. Forsberg (2013).

Sicht der Dinge Murdoch nicht angemessen ist, weil sie das Verhältnis von Philosophie und Literatur in Murdochs Gesamtwerk nur gewaltsam zur Übereinstimmung bringen kann. Die grundlegende Schwierigkeit jeder Deutung dieses Verhältnisses besteht darin, dass Murdoch selber auf der einen Seite wiederholt verneinte, dass ‚ihre Philosophie' sich in ihren literarischen Werken ausdrücke, sie auf der anderen Seite aber nicht müde wird zu betonen, dass Kunst im Allgemeinen und Literatur im Speziellen ein unerlässliches Mittel zur Erlangung von philosophischer Klarheit sei.[192] Um die Sachlage noch zu verkomplizieren, sind sich die Interpretinnen und Interpreten von Murdoch bei aller Verschiedenheit zumindest dahingehend einig, dass in Murdochs Werk Philosophie und Literatur einander untrennbar durchdringen.[193] Damit ergibt sich einerseits das Problem, dass Murdochs Selbsteinschätzung, wonach ihre literarischen Werke von ihrer philosophischen Position unberührt seien, sowohl mit ihrer Wertschätzung von Literatur für Philosophie wie auch mit der Mehrheitsauffassung der Murdoch-Interpretation über die gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Literatur nur schwer in Einklang gebracht werden kann. Andererseits ist die Mehrheitsauffassung zwar klar auf der Linie von Murdochs Wertschätzung von Literatur, aber nur schwer mit Murdochs Selbsteinschätzung vereinbar. Eine sorgfältige Exegese müsste diesem Sachverhalt Rechnung tragen. In der Murdoch-Interpretation lassen sich so drei Alternativen für den Umgang mit Murdochs Selbstaussage unterscheiden:[194]

1) Murdoch vertrat die Auffassung, dass das Verhältnis von Philosophie und Literatur nicht konstativ ausgedrückt werden kann, sondern sich in der Literatur selbst zeigen müsste.
2) Murdoch vertrat zwar eine bestimmte philosophische Auffassung (‚ihre Philosophie'), aber diese sei nicht in ihren Romanen zu finden.
3) Murdoch sagte etwas Anderes, als sie meinte – wobei offenbleiben muss, was sie denn eigentlich meinte.

2.2.1. Nussbaums (Miss-)Verständnis von Murdoch

Wie gesehen, sollte seriöse philosophische Arbeit nach *Position 1* auf Literatur verzichten, weil Literatur eine wesentlich rhetorische Strategie der Darstellung sei und deshalb in Hinblick auf das Ziel ‚vernünftiger Einsicht', auf das die Philosophie hinarbeite, an sich in einem zweifelhaften Licht stehe: Denn die Grunddynamik der Philosophie sei in der Bewegung weg vom Mythos hin zum Logos zu suchen, weg von den großen Mythen der Menschheit

[192] Vgl. für die einzelnen Nachweise Forsberg (2013: 18 f.).
[193] Vgl. für die einzelnen Nachweise Forsberg (2013: 17 f.).
[194] Vgl. Forsberg (2013: 4).

hin zur empirischen Realität, in der wir leben usw.[195] Bestenfalls kann Literatur (moral-)philosophische Positionen veranschaulichen, aber literarische Texte im Allgemeinen sind „inappropriate for use inside a *serious ethical inquiry*.“[196]

Nussbaum selber ist in ihren Arbeiten der 80er Jahre nun darum bemüht zu zeigen, dass dieses Bild des Verhältnisses von Philosophie und Literatur nicht überzeugend ist und theoretische Formen der Sprachverwendung, wie sie für philosophische Texte üblich sind, für die Behandlung ethischer Fragen manchmal nur begrenzt hilfreich sind:

„Our cognitive activity, as we explore the ethical conception embodied in the text, centrally involves emotional response. We discover what we think about these events partly by noticing how we feel; our investigation of our moral geography is a major part of our search for self-knowledge. (And even this puts matters too intellectualistically: for we shall be arguing that emotional response can sometimes be not just a means to practical knowledge, but a constituent part of the best sort of recognition or knowledge in one's practical situation.)“[197]

Es besteht also eine gewisse Affinität zwischen Nussbaum und Murdoch in Hinblick auf die Wertschätzung von Kunst bzw. Literatur für die moralphilosophische Arbeit. Das Problem von Nussbaums Umgang mit Murdoch liegt darin, dass Nussbaum von der Annahme ausgeht, bereits zu wissen, was Murdoch ihr zu sagen habe, und sich mit dieser Vorannahme Murdochs Literatur zuwendet, welche an diesem Vorwissen nichts mehr verändern kann.[198]

Literarische Werke sind für Nussbaum insofern von philosophischer Bedeutung, als sie eine bestimmte philosophische Konzeption oder Position ihrer Autorin zum Ausdruck bringen: „The question Nussbaum brings to the novels is merely whether they lend further support to that ‚Murdochian view‘ or not. One of the great mistakes here is the thought that Murdoch's philosophical voice is one which is easy to hear, understand and appropri-

---

[195] In grober Vereinfachung könnte man unter dieser Position einen weiten Bogen schlagen angefangen bei Platons Kritik an der sophistischen Rhetorik im *Phaidros*, die das Wirkungsinteresse vor das Wahrheitsinteresse stelle, bis hin zur postmodernen Absage an die „großen Erzählungen“, die sich bei Lyotard (1979) freilich gerade kritisch an vermeintliche Totalitätsansprüche der Vernunft und der wissenschaftlichen Rationalität richtete.

[196] Nussbaum (1986: 16). Ihr zu Folge (ebd.) vertrete auch Murdoch diese – in Nussbaums Augen verfehlte –Auffassung. Nussbaum führt diese Auffassung auf Plato zurück und sieht es als charakteristischen Zug des von Murdoch vertretenen philosophischen Platonismus an. Aber wie Forsberg (2013: 40) mit Verweis auf Murdoch (1997), zeigt, ist Murdoch, trotz ihrer Vorliebe für Plato, keineswegs der Auffassung, dass es für „serious ethical inquiry“ so etwas wie eine neutrale Sprache gebe.

[197] Nussbaum (1986: 15 f.).

[198] Vgl. Forsberg (2013: 42).

ate."[199] Die Form der literarischen Darstellung etwa in einem Roman scheint für Nussbaum deshalb darauf zurückzuführen zu sein, dass die literarische Form besser dazu geeignet ist, diese jeweils bereits vorausgesetzte philosophische Konzeption der Autorin zu kommunizieren.

Die Annahme, dass sich ein bestimmter philosophischer Gehalt nur literarisch und nicht philosophisch kommunizieren ließe, wäre nicht nur eine rein instrumentalistische Auffassung der philosophischen Bedeutung von Literatur, sondern vielmehr eine paradoxe Vorstellung des Verhältnisses von Philosophie und Literatur (was wird denn kommuniziert, das sich nicht kommunizieren lässt?). Diese auch von Sartre vertretene Auffassung[200] des Verhältnisses von Philosophie und Literatur ist nun auch für Nussbaums Murdoch-Interpretation charakteristisch. Sie liest die Romane von Murdoch als Illustration ihrer platonischen Philosophie. Das Problem an dieser Auffassung besteht darin, dass Literatur auf die Funktion eines Vehikels reduziert wird, das dazu dient, eine bestimmte und bereits vorher festgelegte Idee oder Vorstellung zu kommunizieren: „Nussbaum's reading of Murdoch (and perhaps of literature in general) feeds on the idea that when we get to literature, philosophy is already done. She takes the concepts in play in the novel to be unproblematic – they mean what they mean – and so there is not much room left for the idea that the novel itself investigates these concepts."[201] Damit wird aber einerseits – paradoxerweise – gerade verfehlt, was erreicht werden sollte: Eine Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Literatur, die beiden ‚Denkformen' in ihrem Eigenrecht gerecht werden könnte. Denn die Literatur wird in der von Nussbaum vertretenen Auffassung zu einem bloßen Instrument der Philosophie, also reduziert auf eine letztlich rhetorische Kommunikationsstrategie. Es bliebe noch immer zu zeigen, wie das Verhältnis von Philosophie und Literatur gedacht werden könnte, ohne die eine unter die andere zu subsummieren.[202] Andererseits setzt diese Auffassung ein bestimmtes Bild von Moralphilosophie voraus, das Murdoch selbst ja gerade wiederholt kritisierte.

---

[199] Forsberg (2013: 42).

[200] Forsberg (2013: 45–53) stellt heraus, dass die Auffassung von Nussbaum, wonach wir Literatur brauchen, um Dinge zum Ausdruck zu bringen, die die Philosophie nicht ausdrücken (oder zeigen) kann, eine – nicht nur in der Murdoch-Interpretation – verbreitete Auffassung des Verhältnisses von Literatur und Philosophie ist. Sie findet sich etwa auch bei Sartre (1948).

[201] Forsberg (2013: 42).

[202] Vgl. Forsberg (2013: 55).

2.2.2. Murdoch über die moralphilosophische Bedeutung von Geschichten

Murdoch selbst jedenfalls lehnt dieses von Nussbaum in Anspruch genommene Bild der Unterordnung von Literatur unter die Philosophie explizit ab, wie in Murdochs Reaktion auf einen Symposiumsbeitrag von R.W. Hepburn[203] deutlich wird, in dem dieser versuchte, das von ihm konstatierte Desinteresse der Moralphilosophie an literarischen Texten herauszufordern. Hepburn vertrat die These, dass auch Fabeln, Geschichten oder neutestamentliche Gleichnisse moralisch bedeutsam sein könnten und in der Moralphilosophie Berücksichtigung finden sollten, und begründete dies mit dem Hinweis, dass sich in Geschichten Handlungsmuster oder Prinzipien auffinden ließen, die für die Orientierung im Handeln hilfreich sein könnten. Im Hintergrund steht offenbar die Vorstellung, dass die Moralphilosophie es vornehmlich (wenn nicht ausschließlich) mit Regeln- oder Prinzipien des moralisch richtigen Handelns zu tun hat und literarische Geschichten dann (und nur dann) moralphilosophisch bedeutsam sind, wenn sie solche potenziell universellen Regeln beinhalten, veranschaulichen oder ausschmücken.[204]

Genau hier setzt nun Murdochs Kritik ein. Denn Hepburn setze ein philosophisches Modell von Moralphilosophie und moralischem Denken voraus, das so nicht notwendig übernommen werden muss: Nämlich die Auffassung, dass es in der Moralphilosophie um die Suche und Begründung von Regeln und Prinzipien von Handlungen gehe. Murdoch ist mit Hepburns Anliegen einer höheren Wertschätzung von literarischen Texten in der Moralphilosophie zwar einverstanden, greift aber noch bedeutend weiter aus und sieht bei Hepburn selber die Möglichkeit der Kritik an der von ihm vorausgesetzten Auffassung: Die von Hepburn beigebrachten Zitate aus der Literatur belegen nach Murdoch, dass mit der Fokussierung auf Handlungen und einzelne Entscheidungen das Feld der Moralphilosophie ungebührend eingeschränkt wird.

Denn, wie das literarische Material von Hepburn vor Augen führe, können Geschichten nach Murdoch auch dann moralische Bedeutung haben, wenn sie offensichtlich keine solchen universalisierbaren Regeln enthalten, z.B.

1) wenn es in einer Geschichte schlicht nichts Universalisierbares gibt, weil sie gerade eine bestimmte und nicht austauschbare Individualität herausstellt. Das Modell universeller Regeln ist in solchen Fällen einfach unpassend zur Beschreibung der moralischen Relevanz solcher Narrative.[205]

---

[203] Murdoch (1956).
[204] Vgl. Murdoch (1956: 44).
[205] Vgl. Murdoch (1956: 45).

2) weil die Orientierung an einer universalisierbaren Regel u.U. zwar eine Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Geschichten hervorheben kann, aber dies nur durch Abstraktion und damit auf Kosten von noch viel bedeutenderen Unterschieden bzgl. der Auffassung des moralischen Lebens möglich ist.[206]

In Nussbaums Lesart steht Murdochs literarisches wie philosophisches Werk für die Forderung nach einer Rückbesinnung auf ein verloren gegangenes Denken, wie es sich bei Plato finden lasse. Murdoch wäre dann als eine Philosophin zu verstehen, die uns mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln der philosophischen Argumentation wie der literarischen Erzählung ein Bild vor Augen stellt, wie wir die Welt sehen sollten – nämlich mit den Augen des Platonismus. Nussbaums Interpretation kann für sich in Anspruch nehmen, dass Murdoch selber behauptete, „man is a creature who makes pictures of himself and then comes to resemble the picture“[207].

Doch gerade dieses Streben nach Klarheit, welches auch in Hepburns Auffassung Geschichten moralphilosophische Bedeutung zuwachsen lässt und für die Orientierung am Regelparadigma der Moralphilosophie bestimmend ist, ist in Murdochs Augen nicht nur naiv, sondern steht in der Gefahr, entweder der neurotischen oder konsolatorischen Versuchung zu verfallen. Denn im Rückzug auf die vermeintlich sichere Position von allgemeinen Regeln kommt nach Murdoch ein Versuch zum Ausdruck, uns gegen die Ambiguität der Welt zu schützen: „Rules may be ambiguous in that we have to decide how to apply them, but at least in attempting an ever more detailed specification one is moving in the direction of complete clarity.“[208] In moralphilosophischer Hinsicht können literarische Texte aber mitunter gerade deshalb bedeutungsvoll sein, weil sie dieses Streben nach immer größerer Klarheit herausfordern und sehr grundsätzlich in Frage stellen: „Through literature we can re-discover a sense of the density of our lives. Literature can arm us against consolation and fantasy“[209]. So halten uns literarische Texte mitunter einen Spiegel vor und konfrontieren uns selber mit unserer eigenen Situation. Ein und dieselbe philosophische Überzeugung kann in Murdochs Romanen deshalb vollkommen unterschiedliche Rollen im Leben der Romanfiguren spielen – im einen Fall kann sie eine Hilfe zur Selbsterkenntnis,

---

[206] Vgl. Murdoch (1956: 47). Eine Auffassung, die auch von Philips geteilt wird: „Our trouble lies in the assumption that there is an essence of something called Morality. We are rescued from the futile search for it by coming to pay attention to the heterogeneity of moral practices. The differences between these perspectives may be as important as any similarities they may exhibit. The differing perspectives are not incomplete; they do not await completion in some single definition of morality.“ Philips (1992: viii).

[207] Murdoch (1999: 75).

[208] Murdoch (1956: 50).

[209] Murdoch (1961: 20).

im anderen Fall hingegen Mittel oder Ausdruck einer Selbsttäuschung sein: „There are situations which are obscure and people who are incomprehensible, and the moral agent, as well as the artist, may find himself unable to describe something which in some sense he apprehends.“[210]

2.2.3. Murdoch und indirekte Kommunikation

Zentrale Bedeutung für das Verständnis von Murdochs Auffassung von Philosophie und Literatur (oder Kunst im Allgemeinen) kommt dem Begriff der indirekten Kommunikation zu. Murdoch selber verbindet diesen Begriff einerseits mit den von ihr selbst bewunderten Philosophen Wittgenstein und Kierkegaard[211], andererseits mit Kunst als solcher: „Art is […] indirect communication“[212]. Murdochs Auffassung von indirekter Kommunikation ist aber gleichwohl anders gelagert und mit anderen Akzenten versehen als bei Kierkegaard (für Wittgenstein ist der Begriff zumindest nicht von explizit zentraler Bedeutung). Ich werde im Folgenden versuchen herauszuarbeiten, in welcher Art und Weise er für Murdoch von Bedeutung ist, um dann von hier aus die Brücke zu Kierkegaard zu schlagen. Murdochs Verständnis lässt sich am besten an ihrer Interpretation von indirekter Kommunikation bei Wittgenstein und Kierkegaard erläutern.

a. Murdochs Verständnis von Wittgensteins Tractatus

Das Paradigma indirekter Kommunikation ist für Murdoch in Wittgensteins *Tractatus* zu finden. Murdoch scheint tendenziell einer ‚ineffabilistischen‘ Lesart des *Tractatus* zugeneigt zu sein, wonach Wittgenstein im *Tractatus* eine Position vertreten haben soll, die auf der strikten Unterscheidung von *Sagbarem* und *Zeigbarem* beruht. Zu ersterem gehören alle konstativen Sätze, zu zweiterem alles, was der *tractarischen* Abbild-Sprache transzendent ist: Logik, Ethik, Ästhetik. Evaluative Sprache, so die mit einer positivistischen Lesart geteilte Auffassung, ist sinnlos, weil nicht bezeichnend. Im Unterschied zu einer positivistischen Interpretation geht Murdoch aber davon aus, dass es eine Sphäre von Werten gibt – eine Einsicht, die aber nur erreicht werden kann, wenn man die Leiter hoch gestiegen ist. Über diese Sphäre kann die Philosophie, so scheint Murdoch Wittgenstein zu verstehen, aber nichts sagen:

> „Value is essentially ineffable since significant discourse is tied to fact. It cannot alter facts but its operation is thereby extremely pure. Moral philosophy and theology too are bound to be ineffable, an attempt to say what cannot be said but can only be, in the whole living of life, *shown*. ‚Ethics is transcendental‘ (*Tractatus* 6. 421). Indeed the whole of the *Tractatus* is

[210] Murdoch (1956: 49).
[211] Vgl. Murdoch (1992: 7).
[212] Murdoch (1996: 87).

really nonsense (6. 54), since if we attempt to limit the conditions of experience from inside we cannot properly talk about what is outside. Can we not see a little beyond those transcendental barriers, do we not have intimations, gleams of light, glimpses of another scene? The *Tractatus* is a sustained attempt to put a final end to such talk, and to do so (as he explained in the letter to Ficker), in the interests of morality. We must, at least, talk as little as possible and then, as Wittgenstein tells us at the end of the book, ‚throw away the ladder'. Kierkegaard would have appreciated that image."[213]

Wie dieses Zitat nahelegt, scheint Murdoch eine Sicht auf Wittgenstein einzunehmen, die zumindest dahingehend mit ‚resoluten' Interpretationen in Übereinstimmung ist, dass sie den *Tractatus* als Ganzes als eine bestimmte Form der Gedankenführung wahrnimmt. Sie vergleicht diese rhetorische Strategie explizit mit Platons „erklärenden Mythen" (*explanatory myths*)[214], die die Idee eines transzendenten Guten mit dem Bild der Lichtquelle veranschaulichen: „The *Tractatus* may be seen as, in the Platonic sense, a myth. Its ethical purpose is to exclude talk about ethics. Such talk would be a running against the limits. (Such running against nevertheless indicates something.)"[215] Murdoch sieht Wittgenstein im *Tractatus* also eine Form indirekter Kommunikation in Anspruch nehmen. Denn die im *Tractatus* postulierte Grenzziehung zwischen *Sagbarem* und *Zeigbarem*, sowie zwischen Tatsachen und Werten weist auf eine Dimension hin, die nur indirekt angedeutet, aber nicht direkt benannt werden kann: „Wittgenstein's silence indicates the area of value."[216] Nach Murdoch auferlege Wittgenstein nicht nur der Philosophie ein Sprechverbot in ethischen Fragen, sondern ebenso der gewöhnlichen Sprache; allenfalls, so Murdoch, könnte die Kunst nach Wittgenstein fähig sein, „somehow to say something about value, morality, and ‚the human heart'; but he would not think it the philosopher's task to say how this could be done or to evaluate attempts to do it."[217]

---

[213] Murdoch (1992: 36).

[214] Murdoch (1992: 38). Zu denken ist hier beispielsweise an das Höhlengleichnis in der *Politeia*.

[215] Murdoch (1992: 38).

[216] Murdoch (1992: 43). Ayer und positivistische Interpretationen missverstehen Wittgenstein in Murdochs Augen deshalb, weil sie den *Tractatus* als Form direkter Kommunikation verstehen und aus der Unterscheidung von Tatsachen und Werten und der Grenzziehung zwischen konstativer (sinnvoller) Rede und sinnlosen Sätzen den Schluss zogen, dass es keine Werte gibt (1992: 43): „Ayer seems to have misunderstood Wittgenstein […]. The ‚picturesque' structure indicates something beyond it; it is not to be taken literally. […] Ayer's use of the distinction between fact and value deliberately removes value."

[217] Murdoch (1992: 40 f.).

b. Wider die Käfig-Auffassung von Sprache

Murdoch versteht Wittgenstein offenbar so, wie es die Einleitung zum *Tractatus* nahezulegen scheint.[218] Danach nimmt Wittgenstein zwei unterschiedliche Sphären an: Eine direkter Rede zugängliche Sphäre der Alltagssprache und eine Sphäre, die in unserer Alltagssprache nicht direkt ausgedrückt werden kann, die sich aber in unserem „Anrennen gegen die Grenzen der Sprache" andeutet – die Sphäre des Ethischen und Religiösen.

In dieser „Sphärenauffassung" zeigt sich auch die Verwandtschaft zwischen Murdochs Interpretation von Wittgenstein mit ihrer Lesart von Kierkegaard: „Kierkegaard too saw that there is this running up against something and he referred to it in a fairly similar way (as running up against paradox). This running up against the limits of language is *ethics*."[219]

Murdoch kritisiert an Kierkegaard und Wittgenstein nun die von ihnen (nach Murdochs Interpretation) jeweils vorausgesetzte Käfigauffassung, die die Wirklichkeit in unterschiedliche Seinssphären unterteilt: „The image of language […] is that of a cage. There are stern and clearly defined limits."[220] Aber Sprache, so hält Murdoch dagegen, „is not a cage."[221]

Sowohl Kierkegaard als auch Wittgenstein vertreten in Murdochs Augen also offenbar eine Auffassung, wonach wir in einer Art Käfig gefangen wären: Für Wittgenstein ist die Sprache der Käfig und das tatsächlich Bedeutungsvolle liegt jenseits der Sprache. Für Kierkegaard seien wir in unseren unterschiedlichen Existenzvollzügen beschränkt. Die Stadien ästhetischer, ethischer und religiöser Existenz sind in Murdochs Verständnis offenbar so etwas wie gegeneinander abgeschlossene Räume: „The first and the third are private and obscure, belonging in the secrecy of the individual soul, the second, being clearly and rationally explicable, can represent a public model."[222] Die Interpretation der Stadien als „private and obscure" versus „ra-

[218] Gemäß den einleitenden Bemerkungen seines Vorworts verfolgte der *Tractatus* ein eminent kritisches Ziel: Das Buch sollte „dem Denken eine Grenze ziehen". Die anvisierte Grenzziehung ist für Wittgenstein nicht auf der Ebene dessen anzusiedeln, was überhaupt gedacht werden kann: „Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein". Wittgenstein (TLP: 9).

[219] Murdoch (1992: 29).

[220] Murdoch (1992: 282).

[221] Murdoch (1992: 283). Es ist in der Wittgenstein-Exegese zugegebenermaßen umstritten, wie die Sprachauffassung des *Tractatus* genau zu verstehen ist. Dass Wittgenstein auch in den *Philosophischen Untersuchungen* eine statische Auffassung von Sprache hatte, wie Murdoch anzunehmen scheint, scheint aber eher ein qualitatives Defizit in Murdochs Wittgenstein-Rezeption anzuzeigen. Vgl. dazu Forsberg (2013: 102–108).

[222] Murdoch (1992: 124).

tionally explicable and public“ legt nahe, dass Murdoch die Sphären in epistemologischen Kategorien versteht:[223] Das Ästhetische und Religiöse sind in der subjektiven Erfahrung gegeben, das Ethische hingegen ist intersubjektiver (oder objektiver) Rechtfertigung zugänglich. Der Übergang von der zweiten zur dritten Sphäre scheint offenbar als Form der Transzendierung des Vernünftigen gedacht zu sein. Es kann nicht in einer allgemein zugänglichen Sprache artikuliert werden, sondern nur in indirekter Kommunikation.

In Murdochs Lesart sehen sich offenbar sowohl Wittgenstein wie Kierkegaard zu einer Form indirekter Kommunikation genötigt, „to prompt an understanding of what is really deep.“[224] Es würde sich nun nahelegen, für Murdoch, die sich selbst als „Wittgensteinianerin“ und große Bewunderin Wittgensteins bezeichnete[225], eine Position anzunehmen, wonach der Literatur die Aufgabe zukommen könnte, das, worüber weder Philosophie noch Alltagssprache sprechen können, zu *zeigen*. Nun ist aber gerade diese Vorstellung, dass es Dinge gibt, die in unserer Alltagssprache nicht ausgesagt werden können, wie sie sie bei Wittgenstein zu finden meint, für Murdoch ein „terrible wish“.[226]

c. Literatur als indirekte Kommunikation

Indirekte Kommunikation ist für Murdoch die spezifische Ausdrucksweise von Kunst, ohne weiteren Zwecken zu dienen: „Art is artificial, it is indirect communication which delights in its own artifice.“[227] Nach Murdoch verlegte sich Kierkegaard auf Formen der indirekten Kommunikation, aufgrund seines grundlegenden Misstrauens, ja seiner Feindschaft gegenüber der Philosophie.[228] So blieb Kierkegaard in ihren Augen keine Alternative als die Absage an die Philosophie zugunsten der Literatur. Murdoch sieht in Kierkegaard also einen Vertreter von *Position 2*. Im Hintergrund von Murdochs Interpretation von Kierkegaard und Wittgenstein sowie der von ihnen jeweils exemplifizierten Formen indirekter Kommunikation steht offenbar ein Verständnis von Philosophie und Literatur, dem eine klare Zuordnung der Kommunikationsformen entspricht: Philosophie ist immer direkte Mitteilung, Literatur qua Kunst ihrer Natur nach indirekte Kommunikation.[229]

---

[223] Vgl. Forsberg (2013: 108).

[224] Murdoch (1992: 7).

[225] Vgl. Bellamy (2003: 52).

[226] Murdoch (1992: 51). Diese Auffassung finde sich auch bei Heidegger, wenn er behaupte, dass Philosophie, „if it is to tell the truth, must be poeticised and become a new sort of prose-poetry.“ (Ebd.).

[227] Murdoch (1992: 87).

[228] Vgl. Murdoch (1992: 175).

[229] Vgl. Forsberg (2013: 110).

Indirekte Kommunikation sollte nach Murdoch deshalb nicht als Instrument aufgefasst werden, mit dem (per impossibile) etwas gesagt werden kann, das nicht gesagt werden kann.[230] Die Kunst oder Literatur hat ihr Eigenrecht darin, dass sie uns bestimmte Erfahrungen zugänglich machen kann. Ein Verständnis wie dasjenige Nussbaums, wonach Murdochs literarisches Werk als Artikulationsmöglichkeit von in philosophischer Kommunikation nicht ausdrückbaren Gehalten verstanden werden kann, verbietet sich daher.

Wie im Folgenden anhand einer genaueren Darlegung von Kierkegaards Verständnis von indirekter Mitteilung ohne den Filter von Murdochs Interpretation noch deutlicher werden wird, zeigt der Umstand, dass Murdoch Kierkegaards Werk nicht als Philosophie, sondern als Literatur bezeichnet, zweierlei an: Erstens ist Murdochs Zuordnung

Philosophie = direkte Kommunikation
Literatur = indirekte Kommunikation

zu einfach. Denn offenbar kann damit der Inanspruchnahme indirekter Mitteilung in der Philosophie, wie sie ja nun gerade Kierkegaard und Wittgenstein exemplifizieren, nicht angemessen Rechnung getragen werden. Murdochs Gleichsetzung liefe ja darauf hinaus, Wittgensteins und Kierkegaards Schriften *nicht als Philosophie, sondern rein als Literatur* zu verstehen – das wäre ein verblüffendes Ergebnis. Zweitens scheint bei Murdochs Charakterisierung indirekter Mitteilung eine Dimension auszufallen, die für das Verständnis von indirekter Kommunikation im Sinne Kierkegaards und Wittgensteins von eminenter Bedeutung ist: Die Dimension der Rezeption. Dies, so meine Vermutung, hängt damit zusammen, dass Murdoch, wie oben gesehen, die noch genauer zu erklärende Unterscheidung von subjektivem und objektivem Denken bei Kierkegaard in den traditionellen Bahnen der Erkenntnistheorie als unterschiedliche Bereiche der Wirklichkeit auffasst und eben nicht, wie es bei Kierkegaard intendiert ist, als Unterscheidungskategorien von Existenzvollzügen. Sollte diese Einschätzung zutreffen, wäre damit ein grundlegendes systematisches Defizit in Murdochs Rezeption der beiden Denker markiert, über das sie mit den ihr zur Verfügung stehenden begrifflichen Mitteln nicht hinwegzukommen scheint.[231]

Daraus folgt nun, dass sich eine komplexere Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Literatur im Verhältnis zu den Formen direkter und indirekter Kommunikation anbietet: Danach sollte indirekte Mitteilung in

[230] Vgl. Forsberg (2013: 110).

[231] Aus der Sicht von *Climacus* wäre es wohl ein verzeihlicher Mangel, ist er sich doch bewusst: „Mein Begriff von Mitteilung durch Bücher ist höchst verschieden von dem, was ich sonst darüber vorgetragen sehe […]. Die indirekte Mitteilung macht das Mitteilen in einem anderen Sinne zur Kunst, als man es sonst annimmt“ Kierkegaard (*AUN1*: 270).

der Philosophie als eine optionale Methode verstanden werden, um ein bestimmtes Resultat zu erzielen, während im Bereich der Literatur indirekte Mitteilung nicht als Methode oder Darstellungsweise verstanden werden sollte, sondern als diesem Genre inhärente Eigenschaft.[232] Damit kann auch die Frage nach der philosophischen Bedeutung von Literatur dadurch entlastet werden, dass Literatur (sowie Kunst im Allgemeinen) als selbstgenügsam aufgefasst werden kann. Ihr Sinn und ihr Eigenrecht ist nicht von der Intention der Autorin oder des Künstlers abhängig, sondern fordert auf der Seite der Rezipientin, sich auf das jeweils vor ihr Liegende einzulassen. Es wird im Folgenden auszuführen sein, dass gerade in dieser Dimension der subjektiven Inanspruchnahme die Pointe in Kierkegaards Methode indirekter Mitteilung zu sehen ist.

2.3. Kierkegaard und indirekte Mitteilung

Die erste explizite Erwähnung der Idee indirekter Mitteilung bei Kierkegaard begegnet in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*[233]. Sachlich stehen diese Überlegungen im Zusammenhang der Frage des „Denkprojekts" von *Climacus*, das von der Ausgangsfrage, „Inwiefern kann die Wahrheit gelernt werden?" zur hypothetischen Erwägung der Möglichkeit einer Erkenntnis gerät, bei der der Mensch auf das andere seiner selbst stößt. Denn es ist *Climacus* zufolge gerade Kennzeichen der Vernunft, „etwas entdecken zu wollen, was sie selbst nicht denken kann"[234] – mithin: ihre eigene Grenze zu bestimmen. *Climacus'* Untersuchung ist Kierkegaards ironische Inszenierung dessen, was er als Denkprojekt der spekulativen Philosophie seiner Zeit ansah: Den Versuch, einer objektiven Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Gegen dieses Projekt polemisiert Kierkegaard in seiner ästhetischen Schriftstellerei.

In diesem Kontext ist deshalb auch die Unterscheidung von direkter und indirekter Mitteilung zu verorten: Im Unterschied zu seinen spekulativen Gegnern ist Kierkegaard bemüht, daran festzuhalten, dass es keine direkte Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem geben kann, sondern diese immer vermittelt ist (durch Christus). Daraus zieht Kierkegaard aber auch den Schluss, dass es nicht möglich ist, die jeweils individuelle Gottes-

---

[232] Vgl. Forsberg (2013: 110).

[233] Insbesondere im Zweiten Teil, Erster Abschnitt, Kapitel 2 „Mögliche und wirkliche Thesen von Lessing" und im „Anhang: Blick auf ein gleichzeitiges Bemühen in der dänischen Literatur". Weitere ausführlichere Erwähnungen finden sich in der *Einübung ins Christentum*, insbesondere im Abschnitt „Gedankliche Bestimmung des Ärgernisses, das heißt des wesentlichen Ärgernisses" und in *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, insbesondere im Kapitel 1 „Die ästhetische Schriftstellerei".

[234] Kierkegaard (*PB*: 35).

beziehung (den Glauben) einem anderen direkt mitzuteilen. Was es heißt, ein Leben „in Christus" zu führen, also Christ oder Christin zu werden, kann nur über den Umweg des der Vernunft widerstrebenden absoluten Paradoxes, dass Gott ein Mensch und ein Mensch Gott sein kann, erfasst werden und lässt sich deshalb, weil eben paradox, nur indirekt kommunizieren.

2.3.1. Die Unterscheidung von subjektivem und objektivem Denken

Die Unterscheidung von direkter und indirekter Kommunikation steht in Beziehung zur weiteren Unterscheidung von objektivem und subjektivem Denken. Diese wird in der Kierkegaard-Interpretation oft dergestalt missverstanden, dass Kierkegaard unter objektivem Wissen Sachverhalte versteht, die offen zugänglich und intersubjektiv kommunizierbar sind, während subjektives Wissen rein Privates und grundsätzlich nicht Kommunizierbares bezeichnet.[235] Diese – von einer dualistischen Philosophie des Geistes geprägte – Auffassung vermag allerdings nicht den Punkt zu treffen, auf den es Kierkegaard bei der Unterscheidung wesentlich ankommt:

„Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. […] Wenn subjektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert"[236].

Die Unterscheidung von objektivem und subjektivem Denken steht in Beziehung zur Unterscheidung von ästhetischer, ethischer und ethisch-religiöser Existenz[237]: Grob gesagt, entspricht jede Form des Denkens, die nicht

---

[235] In dieser Richtung scheint z.B. Piety (2010: 3–12) zu gehen.

[236] Kierkegaard (*AUN1*: 190).

[237] Die meisten Menschen leben nach Kierkegaard *ästhetisch* – vgl. z.B. Kierkegaard (*GWS*: 6), wo die für das schriftstellerische Werk leitende Grundannahme formuliert wird, dass im Ästhetischen „vielleicht die meisten ihr Leben haben", d.h. am unmittelbaren Gefühl oder der unmittelbaren Reaktion orientiert. Eine solche Existenzform sucht nach Steigerung des Erlebens, des Genusses, wobei auch Leiden und Schmerz durchaus, je nach persönlichen Vorlieben, Formen des Genusses sein können. Der Erfolg dieser Existenzform hängt aber letztlich vom zufälligen Eintreten dessen ab, was einem Genuss verschaffen kann. Anders verhält es sich mit der *ethischen* Existenzform, deren Handeln sich an allgemeingültigen Prinzipien orientiert. Ihr Erfolg hängt nicht von Zufälligkeiten ab, sondern von der subjektiven Selbstbestimmungskraft des Willens. Es ist die Lebensform der Selbstbestimmung (Autonomie) und insofern der Freiheit, weil sie den Existenzvollzug nicht von äußeren Bedingungen abhängig sein lässt. Die unbedingte Geltung der ethischen Forderung kann aber in Konflikt geraten mit einem anderen Typ von Forderung, die unbedingt gilt. Das ist das Thema von *Furcht und Zittern* und mit ihr ist die *religiöse* Existenzform angesprochen: Abraham sieht sich mit der ethischen Forderung gegenüber seinem Sohn und gleichzeitig der religiösen Forderung des Opfers seines Sohnes Isaaks konfrontiert. Es ist eine paradoxe Situation, für die es keine richtige Lösung gibt: Ethisch ist Abraham ein Mörder, religiös ein „Ritter des Glaubens", weil er durch seine Bereit-

auf interne Art und Weise mit der Art der subjektiven Lebensführung (ethischer oder religiöser Art) verbunden ist, der ästhetischen Betrachtung, während die Formen ethischer und (ethisch-)religiöser Existenz als Kategorien der Subjektivität zu verstehen sind, die eine interne Beziehung zwischen Subjekt und intuiertem Objekt implizieren. „Subjektiv" in diesem Sinne ist nicht erkenntnistheoretisch als privat(istisch) zu verstehen, sondern existenzkategorial in dem Sinne, dass subjektive Fragen in der Art und Weise für die individuelle Lebensführung von grundlegender und orientierender Bedeutung sind, als sich das einzelne Subjekt durch sie unvertretbar angegangen, herausgefordert, zur Stellungnahme und Handlung provoziert wiederfindet. Formen des Denkens, denen dieser Bezug zur individuellen Lebensführung nicht inhärent ist, sind als objektiv(ierend-)ästhetische Betrachtungen einzustufen.

Diese Unterscheidung zwischen objektivem (objektivierendem)[238] und subjektivem (subjektivierendem) Weltbezug impliziert an sich keine Wertung, sondern zielt zunächst auf eine Klärung von qualitativen Unterscheidungen unterschiedlicher Formen des Welt- und Selbstverhältnisses.

2.3.2. Kierkegaards Kritik an der existenziellen Selbstvergessenheit

Die Unterscheidung von objektiver und subjektiver Erkenntnis ist nicht nur für *Climacus'* Projekt von entscheidender Bedeutung. Denn bei Kierkegaard ist mit dieser Unterscheidung zweier Weisen der Bezugnahme auf Sachverhalte oder Gegenstände die Überzeugung verbunden, dass diese auch in der Reflexion des individuellen Existenzvollzugs zum Tragen kommt. Insbesondere die traditionellen metaphysischen Fragen nach Gott, dem Sein oder der Unsterblichkeit der Seele werden dabei nicht als Gegenstände objektiver Tatsachen- oder Wahrheitserkenntnis, sondern als Kategorien der subjektiven

schaft, das zu opfern, was Abraham letztlich selbst ausmacht, seinen Sohn, sich selbst in radikaler Weise Gott anvertraut und sich gerade so selbst gewinnt („teleologische Suspension des Ethischen"). Religiöse Existenz ist so bestimmt als eine Form des Übergangs, der sich als Gewinn seiner selbst infolge radikaler Selbstverleugnung manifestiert. Die religiöse Existenzform ist aber nichts, das es in einem objektiven Sinne gibt, sie kann nur subjektiv, in „Furcht und Zittern" geahnt, geglaubt werden.

[238] Es böte sich an, statt von „objektiv-subjektiv", von „objektivierend-subjektivierend" zu sprechen, da es um unterschiedliche Modi der Bezugnahme bzw. des In-Beziehung-Stehens geht. Die Konfusion des Denkens, die Kierkegaard an (der Philosophie) seiner Zeit kritisiert, besteht ja gerade darin, subjektive Fragen als objektive Fragen zu behandeln, was einen Objektivierungsvorgang impliziert, in dem die Ebene der subjektiven Beziehung versachlicht wird. Auf der anderen Seite zielt ja gerade die indirekte Mitteilung der ästhetischen Schriftstellerei darauf, die Absurdität dieses Vorgangs in ethischen und religiösen Fragen auszuweisen und die Adressaten in die Entscheidung zu drängen – die Entscheidung der subjektiven Aneignung im positiven oder negativen Sinne.

Selbstauslegung und des individuellen Existenzvollzugs im Verstehenshorizont dieser Kategorien bestimmt. Kierkegaards Rückbindung von in der spekulativen Tradition objektiv verhandelten Fragen an die subjektive Existenz geht so einher mit einer Auseinandersetzung und Neubestimmung der in der philosophischen und theologischen Tradition verhandelten objektiven Sachprobleme. Hintergrund dieser philosophischen Neubestimmung ist Kierkegaards bereits früh artikulierte Unzufriedenheit mit dem philosophischen Schulbetrieb und eine (von seinem geschätzten Lehrer Poul Møller inspirierte) Reserve gegenüber der zu seiner Studienzeit die universitäre Philosophie bestimmenden Hegeleuphorie, deren Wirklichkeitsbezug aufgrund der durch das spekulative Programm gegebenen Begrenzung auf die Entfaltung von Begriffen für Kierkegaard offenbar höchst fraglich war.[239]

Diese Unzufriedenheit gegenüber der idealistischen Philosophie darf nun nicht dahingehend missverstanden werden, dass Kierkegaard (oder seine Pseudonyme – vielleicht abgesehen vom Ästhetiker A) philosophisch-systematisches Denken für ein grundsätzlich verfehltes menschliches Tun hielten. Diese Sicht würde sich schon durch einen flüchtigen Blick in die Schriften gerade der Pseudonyme (allen voran *Climacus*) als Missverständnis erweisen, die sich ja nun gerade nicht scheuen, sondern darum bemühen, philosophische Probleme in durchaus systematischer Weise zu erörtern. Vielmehr geht es um eine *Kritik* falscher Ansprüche philosophischen Denkens, deren Irrtum in der Überzeugung liegt, dass die Wirklichkeit 1.) voraussetzungslos verstanden und 2.) in ihrem Zusammenhang gedanklich und begrifflich vollständig erfasst werden könne. Gegen die erste Annahme weist Kierkegaard durch seinen psychologisch geschulten *Wächter Kopenhagens* (*Vigilius Haufniensis*) darauf hin, dass der spekulativen Philosophie offenbar gerade der eigene Denkvollzug nicht selbst transparent ist: „Verstehen und verstehen ist zweierlei, […], aber im Konkreten geht es darum, wie dies Verstehen zu verstehen ist. Eine Rede verstehen, ist eines, das Hinweisende darin verstehen ist

---

[239] Einer von Kierkegaards Universitätsprofessoren, Sibbern, erinnert sich 1869 im Rückblick an eine Begegnung mit Kierkegaard während dessen Studienzeit, die dieses Unbehagen zum Ausdruck bringt: „I do remember, however, that once during his Hegelian period, he met me at Gammeltorv and asked me what relationship obtained between philosophy and actuality, which astonished me, because the gist of the whole of my philosophy was the study of life and actuality“, zitiert nach: KIRMMSE (1996: 217).

Bekannt ist der Niederschlag dieser Überzeugung im Erstlingswerk *Entweder/Oder*, wo der Ästhetiker A, dessen Lebensweise nun gewiss nicht in den Verdacht wirklichkeitsfremder Gedankenverlorenheit (sondern wenn, schon eher: wirklichkeitsverlorener Gedankenfremdheit) geraten kann, pointiert festhält: „Was die Philosophen von der Wirklichkeit sagen, ist oft geradeso täuschend, wie wenn man bei einem Trödler auf einem Schilde liest: ‚Hier wird gerollt.‘ Käme man nun mit seiner Wäsche, um sie gerollt zu bekommen, so wäre man angeführt: denn das Schild steht da bloß zum Verkaufe.“ KIERKEGAARD (*EO1*: 34).

ein anderes; verstehen, was man selber sagt, ist eines, sich selbst verstehen in dem Gesagten, ist ein anderes."[240] *Vigilius* macht darauf aufmerksam, dass eine Rede nie bloß auf die reine Sachinformation des präpositionalen Gehaltes reduziert werden kann, sondern immer auch als Handlung eines Subjekts in einem interaktiven Kommunikationszusammenhang steht, in dessen Kontext die eigene Rolle in der sozialen Dynamik nie vollständig transparent ist, aber gleichwohl in ihrer pragmatischen und selbstoffenbarenden Funktion für das Verständnis mitkonstitutiv ist, „weil das Dasein in jedem Augenblick, in dem du lebst, über dich urteilt, da Leben heißt, über sich selbst urteilen, offenbar werden."[241]

In diesem Zusammenhang ist denn auch die Kritik an der zweiten Prämisse der Hegelphilosophie seiner Zeit, also der Möglichkeit einer vollständigen logisch-begrifflichen Fassung der Wirklichkeit, zu verstehen, die Kierkegaard seinen *Climacus* in knappster Form postulieren lässt:

„a) ein logisches System kann es geben; b) aber ein System des Daseins kann es nicht geben."[242]

Im Versuch, das Dasein in einem logischen System vollständig erfassen zu wollen, übergeht die idealistische Philosophie nach Kierkegaard und seinen Pseudonymen gerade diejenige Voraussetzung, die dieses Denken überhaupt erst möglich macht: die existenzielle Wirklichkeit, die jedes Denken als Bedingung seiner Möglichkeit zur Voraussetzung hat. Kierkegaards Invektiven richten sich gegen die Philosophie seit Descartes und vor allem die idealistische Philosophie. Dabei richtet er sich gegen eine bei ihren Vertretern konstatierte Seins- bzw. Existenzvergessenheit: „Es geht den meisten Systematikern in ihrem Verhältnis zu ihren Systemen wie einem Mann, der ein ungeheures Schloss baut und selbst daneben in einer Scheune wohnt: sie leben nicht selber in dem ungeheuren systematischen Gebäude."[243]

Anticlimacus formuliert diesen Einwand in cartesianischer Terminologie so, dass der Denker selber keine reine *res cogitans*, sondern eine individuelle Existenz *ist*, die nur um den Preis der illusorischen Abstraktion von ihrer *res extensa* gedanklich getrennt werden kann; denn, so *Anticlimacus*, „denken *ist* sein"[244], was gerade nicht im idealistischen Sinne verstanden werden darf, dass alles Seiende nur dann Seiendes ist, wenn es von einem Denkenden gedacht wird, noch in der materialistischen Reduktion, die alles Sein lediglich als unbedeutendes Epiphänomen der Materie versteht, sondern im realisti-

---

[240] Kierkegaard (*BA*: 148).

[241] Kierkegaard (*TL*: 253).

[242] Kierkegaard (*AUN1*: 101). Ein System des Daseins kann es allenfalls für Gott geben, vgl. Kierkegaard (*AUN1*: 111).

[243] Kierkegaard (*T2*: 42, VII A 82)

[244] Kierkegaard (*KT*: 93, kursiv MUB).

schen Sinne, dass Denken als realer Vorgang eine wesentliche Vollzugsweise von Sein bzw. eines bestimmten, nämlich menschlichen Seins ist.

Der Bereich des Denkens wird von Kierkegaard als Bereich der reinen Idealität aufgefasst und dem Bereich der Wirklichkeit gegenübergestellt. Da menschliche Wirklichkeit immer die Wirklichkeit individueller Existenz ist, kann *Anticlimacus* schreiben, dass im Bereich des Denkens als dem Bereich der reinen Idealität „von dem einzelnen wirklichen Menschen nicht die Rede ist“[245]. Genau diese Wirklichkeitsdimension individueller Existenz verpasst die Wissenschaft und verpasst jedes Denken, das die objektivierende Zugangsweise der Wissenschaft zum alleinigen Maßstab nimmt:

„Was die Wissenschaft eben so schwierig macht, übersieht man ganz. Man nimmt an, ein jeder, und somit auch der Mann der Wissenschaft, wisse, was er ethisch in der Welt tun soll – und nun opfert er sich für seine Wissenschaft. Aber die ethische Besinnung selber wäre ja das, was zuerst vollzogen werden müsste – und dann würde vielleicht die ganze Wissenschaft scheitern. Sein persönliches Leben hat also der Mann der Wissenschaft in ganz andern Kategorien als sein wissenschaftliches, aber gerade jene ersteren wären ja die wichtigsten.“[246]

Damit nimmt Kierkegaard einen Gedanken auf, der die Logik spätestens seit Aristoteles beschäftigt: Das philosophische Bemühen um die begriffliche Erfassung der Wirklichkeit kann aufgrund ihres begrifflichen Instrumentariums im Sinne der Subsumtion singulärer Entitäten unter formale Allgemeinbestimmungen gerade das einzelne singuläre Individuum in seiner unverwechselbaren Existenz nicht erfassen.[247] Anders fromuliert: Die individuelle Existenz ist weder objektiv-empirisch (im Sinne naturwissenschaftlicher Beschreibung) noch in kategorialer Hinsicht vollständig erfassbar: „Jedes individuelle Leben ist inkommensurabel für den Begriff“[248].

Dieser Einsicht trägt Kierkegaards Werk nun nicht nur inhaltlich, sondern – und darin ist eine der Besonderheiten dieses Denkers zu sehen – gerade in ihrer Ausführung Rechnung. Denn wenn das begriffliche Denken oder die objektiv-naturwissenschaftliche Beschreibung für die Erfassung dessen, was den einzelnen Existierenden „unendlich interessiert“, nämlich die eigene Existenz, nicht hinreichend sind, bedarf es anderer Methoden, um sich diesem ‚Gegenstand‘ zu nähern. Diese *Kritik* führt bei Kierkegaard nun in positiver Ausführung zu einer radikalen Umstellung der Perspektive von ob-

---

[245] Kierkegaard (*KT*: 93).

[246] Aus *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in: Kierkegaard (*LA*: 123).

[247] In aristotelischer Terminologie: Die „erste Substanz“ (πρώτη ουσία) ist zwar qua sekundärer Substanz (δευτερα ουσία) prädizierbar, aber selbst ἀχώριστον, also nicht weiter teilbar, eben „Individuum“ und also solches nicht aussprechbar. Vgl. Aristoteles, *Die Kategorien*, insb. 2a19–4b29.

[248] Kierkegaard (*T1*: 354, IV C 96).

jektiver Beschreibung und kategorialer Wesensbestimmung hin zu hermeneutisch-phänomenologischen Erkundungen subjektiven Existenzvollzugs als Ausgangspunkt aller Fragen nach dem Menschen. So lässt Kierkegaard seinen *Climacus* das Fazit formulieren: „Die Verschiedenheit des subjektiven und objektiven Denkens muss sich auch in der Form der Mitteilung äußern“[249].

2.3.3. Kierkegaards Kommunikationstheorie

„Das objektive Denken ist ganz gleichgültig gegen die Subjektivität und damit gegen die Innerlichkeit und die Aneignung; seine Mitteilung ist daher direkt.“[250] Wenn *Climacus'* Behauptung – „Existenzwirklichkeit lässt sich nicht mitteilen“[251] – zutrifft, d.h. Wahrheit im Sinne von Lebenswahrheit nicht eine Frage theoretischer Erkenntnis ist, sondern eine Frage individueller Aneignung in der Subjektivität, so stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten der Kommunikation derartiger Lebenswahrheit. Es gehört nun zu Kierkegaards Originalität, die Auseinandersetzung mit dieser Existenzwirklichkeit in Hinblick auf dafür geeigneten Kommunikationsmedien und –formen stetig mitbedacht und umgesetzt zu haben.

Nach dem Abschluss seiner *Climacus*-Schriften mit der Veröffentlichung des zweiten Teils der *Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (*AUN*) am 27. Februar 1846 sah Kierkegaard sein schriftstellerisches Werk zunächst als vollendet an und trug sich mit dem Gedanken, eine Landpfarrei zu übernehmen. Es sollte freilich anders kommen und nach der ästhetischen Schaffensperiode folgte mit der Veröffentlichung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geiste* 1847 die gemeinhin als ‚religiöse Schriftstellerei‘ bezeichnete Phase. Aus dieser Zeit des Umbruchs[252] und gleichzeitig zur Arbeit an den *Taten der Liebe* entwirft Kierkegaard eine, leider Fragment gebliebene, rudimentäre Skizze einer Kommunikationstheorie. Sie war ursprünglich geplant als eine Vorlesung, also eine Form der direkten Mitteilung, über Kierkegaards Form und Methode der Kommunikation. Der Gedanke wurde zwar bald wieder verworfen[253], aber zwei Jahre später hat Kierkegaard die Idee, ein Buch daraus zu machen, noch einmal aufgegriffen.[254]

---

[249] Kierkegaard (*AUN1*: 65).

[250] Kierkegaard (*AUN1*: 67).

[251] Kierkegaard (*AUN2*: 62).

[252] Kierkegaard bezeichnet die *AUN* im posthum 1859 veröffentlichten *Gesichtspunkt über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (*GWS*) als entscheidenden Wendepunkt seiner schriftstellerischen Tätigkeit: „Sie bildet, um es noch einmal zu wiederholen, den Wendepunkt in der gesamten Wirksamkeit als Schriftsteller.“ Kierkegaard (*GWS*: 49).

[253] Vgl. Kierkegaard (*T2*: 132).

[254] Zur mutmaßlichen Textgeschichte vgl. Kierkegaard (1997: 7–13).

Als „entscheidend für mein ganzes Vorhaben"[255] bezeichnet Kierkegaard darin die Unterscheidung Gegenstand – Mitteilung: „entweder wird auf den *Gegenstand* reflektiert oder auf die *Mitteilung.*"[256] Im Ausblenden der Reflexion auf die Mitteilung („was Mitteilung bedeutet") und die Reduktion aller Mitteilungsformen auf Vermittlung eines Gegenstandes (d.h. *Wissens*mitteilung) sieht er den „Grundfehler der Moderne"[257], denn dadurch findet eine Reduktion aller Kommunikationsformen auf *Wissens*mitteilung statt, im Sinne der Kommunikation objektiver Sachverhalte. Kierkegaard lehnt nicht die Wissensmitteilung als solche ab, sondern die (jedenfalls ‚resoluter Interpretation' zufolge) auch in Wittgensteins *Tractatus* kritisierte Tendenz, alle Sprache auf propositionale oder konstative Objektsprache zu reduzieren. Denn dabei geht verloren, dass die Vermittlung von praktischem Wissen andere Mitteilungsformen erfordert als die Vermittlung von Sach- oder Gegenstandswissen. So hält Kierkegaard fest, dass „die Grundverwirrung der Moderne darin liegt, nicht bloß vergessen zu haben, dass es etwas gibt, was Könnens-Mitteilung heißt, sondern unsinnigerweise die Mitteilung des Könnens und Können-Sollens in Wissens-Mitteilung verwandelt zu haben. Das Existentielle ist verschwunden."[258] Praktisches Wissen zeichnet sich nach Kierkegaards Distinktionenschema gerade dadurch aus, dass es keinen eigentlichen Gegenstand hat, es verlangt nach *Könnens*-Mitteilung.

Kierkegaard unterscheidet nun – „so einfältig wie möglich"[259] – formal vier[260] konstitutive Elemente jeder Mitteilung: 1) den Gegenstand, 2) den Mitteiler, 3) den Empfänger, 4) die Mitteilung.[261] Anhand dieser Formalbestimmung der strukturell in jedem Mitteilungsvorgang vorkommenden konstitutiven Elemente wird dann eine Typologie unterschiedlicher Mitteilungsformen entwickelt, wobei entscheidend ist, welchem oder welchen der genannten Aspekte jeweils die für diese Mitteilungsart ausschlaggebende Bedeutung zukommt. Materiell unterscheidet Kierkegaard vier Typen von Mitteilung, die sich in die zwei Haupttypen von *Wissens*mitteilung, also die direkte Mitteilung von objektiven Tatbeständen, und *Könnens*mitteilung untergliedern.[262] Die Könnensmitteilung zerfällt weiter in die Mitteilung von ästhetischem, ethischem und ethisch-religiösem Können. Tabellarisch lässt sich Kierkegaards Distinktionenschema folgendermaßen aufziehen.

---

[255] Kierkegaard (1997: 66).

[256] Kierkegaard (1997: 66).

[257] Kierkegaard (1997: 66).

[258] Kierkegaard (1997: 80).

[259] Kierkegaard (1997: 66).

[260] Dies ist die differenziertere Unterscheidung der 2. Vorlesung Kierkegaard (1997: 88); in der wohl zeitlich früher einzuordnenden Skizze 81,7 ist noch von drei Dimensionen (Mitteilung, Empfänger, Gegenstand) die Rede, vgl. Kierkegaard (1997: 22).

[261] Kierkegaard (1997: 66 sowie im Distinktionenschema 70).

[262] Vgl. Ryle (1945).

		Mitteilungstyp	
	Aspekt	**Wissensmitteilung**	**Könnensmitteilung**
Gegenstand		Wissen	kein Gegenstand
Mitteilung	A) Medium	Phantasie / Möglichkeit	Wirklichkeit
	B) Modus	direkt	indirekt
Verhältnis zwischen Mitteiler und Empfänger	A) Symmetrisch	unpersönlich[81]	Ästhetisches Können[82]
	B) Asymmetrisch auf Empfänger		Ethisches Können (maieutische Mitteilung)[83]
	C) Asymmetrisch auf Mitteiler		Ethisch-religiöses Können (autoritative Mitteilung)[84]

2.3.4. Kierkegaards literarische Formen

Den unterschiedlichen Typen der Mitteilungsformen entsprechen literarisch unterschiedlich umgesetzte Strategien der Kommunikation. Dabei lassen sich grundsätzlich und zunächst ungeachtet der dort jeweils behandelten Inhalte sowie der zeitlichen Entwicklung des Gesamtwerks drei Kommunikationsstrategien unterscheiden, die wiederholt zur Anwendung kommen:

In *pseudonym herausgegebenen Werken* werden aus der Perspektive der individuellen Lebenswirklichkeit der Autoren Sachthemen verhandelt, die für die pseudonymen Urheber im Hinblick auf ihre individuelle Lebensführung von Bedeutung sind. Sie scheuen sich dabei durchaus nicht zurück, den Streit um die Wahrheit und die Richtigkeit der theologischen, philosophischen und psychologischen Einsichten in Auseinandersetzung mit der theologischen und philosophischen Tradition zu führen. Wenn dabei die pseudonymen Autoren selbst immer wieder mit Stellungnahmen und Kommen-

[263] Siehe dazu das *Notabene*: „Diese zweite und dritte Distinktion existieren eigentlich nicht in Bezug auf Wissens-Mitteilung, die, als objektiv, allein auf den ‚Gegenstand' reflektiert, darum auch zum Unpersönlichen tendiert. Überall wo auf die Mitteilung, den Mitteiler, den Empfänger reflektiert wird, da gibt es auch auf die eine oder andere Weise eine Könnens-Mitteilung, und hier wird zur Persönlichkeit tendiert." Kierkegaard (1997: 72).

[264] Stehen Mitteiler und Empfänger einander gleichrangig gegenüber, so handle es sich um „Könnens-Mitteilung im allgemeinen Sinne, Unterricht in Kunst und alles, was dazugehört." Kierkegaard (1997: 67).

[265] Fällt das Hauptaugenmerk auf den Empfänger, „so haben wir ethische Mitteilung, Mäeutik. Der Mitteiler verschwindet gleichsam, macht sich nur dienend, um dem anderen zum Werden zu verhelfen." Kierkegaard (1997: 67).

[266] „Hier hat der ‚Lehrer' *Vollmacht*", Kierkegaard (1997: 79).

taren ihren Standpunkt einbringen, so wird damit die Priorität der subjektiv-individuellen Wirklichkeit vor der Möglichkeit der theoretischen Betrachtung und Spekulation nicht nur behauptet, sondern in der literarischen Inszenierung vorgeführt.

In Form von *erbaulichen* oder *christlichen Reden* wendet sich Kierkegaard unter eigenem Namen an „meinen Leser“. Nicht wissenschaftliche Argumentation oder philosophische Abhandlung ist das Genre, sondern die Form direkter Anrede von Person zu Person über lebensweltliche Themen und Fragestellungen wie Trauer, Trost, Hoffnung, Freude, Besorgnis u.a. Dabei handelt es sich bewusst nicht um belehrende Mitteilungen. Die Reden verweisen vielmehr vor dem Hintergrund eines Bewusstseins um die Variabilität individueller Lebensvollzüge exemplarisch auf ‚Zeugen‘ religiöser Existenz.

Schließlich sind da noch das *Tagebuch, die Aufzeichnungen und Journale* zu nennen, die über die Funktion eines Skizzenhefts, Notiz- und Erinnerungsbuchs hinaus, den inneren Dialog des religiösen Schriftstellers mit sich selbst dokumentieren.

Das bekannte Diktum Fichtes „was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist“[267], ist bei Kierkegaard nun gerade literarisch umgesetzt vorzufinden, was für die Interpretation des Schrifttums unter dem Leitinteresse, eine allen pseudonymen und autonymen Schriften zugrunde liegende annähernd einheitlich-kohärente und konsistente ‚(Religions-)Philosophie oder Theologie Kierkegaards‘ zu entdecken bzw. die allen zugrunde liegenden Metakategorien zu erschließen eine besondere Herausforderung darstellt. Nach der in dieser Hinsicht wohl immer noch unübertroffenen Systematisierungs- und Interpretationsleistung[268] Klaus Schäfers[269] gilt:

„Kierkegaards ontologische Überlegungen sind hermeneutisch: sie leben von dem Willen des jeweiligen Denkers, sich in seiner menschlichen Existenz zu verstehen. Sie sind sinnvoll nur als eine Form jener Reflexion, in der der Denker von seiner Existenz her sich in ihr denkend zu verstehen sucht. Und sie dienen der begrifflichen Artikulation der Aussagen, mit denen ein so Denkender seine Mitmenschen auf die von ihrem ‚esse‘ ausgehende Forderung aufmerksam macht, sich selbst zu verstehen.“[270]

Für die Rezeption folgt daraus, dass die einzelnen pseudonymen wie autonymen Schriften immer selbst von den durch den subjektiven Existenzvollzug der literarisch porträtierten Individuen gegebenen Rahmenvorgaben und Intentionen her gelesen werden müssen. Zusätzlich muss immer auch im Blick gehalten werden, in welcher Phase der Genese des Gesamtwerks Kierkegaards die jeweilige Schrift verortet ist, wobei insbesondere die *Reden* eine

---

[267] Fichte (1797: 23).
[268] Vgl. dazu auch den Forschungsbericht von Heiko Schulz (2011: 176 ff.).
[269] Schäfer (1968).
[270] Schäfer (1971: 444).

zumindest formal das Gesamtwerk umspannende Kontinuität erkennen lassen.

3. Die existenzhermeneutische Verortung des Ethischen bei Kierkegaard

Murdoch und Kierkegaard schreiben gegen eine von beiden, trotz der jeweils sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Situation im 19. und 20. Jahrhundert, geteilte Diagnose, dass der „Irrtum und die Verwirrung der modernen Wissenschaft oder recht eigentlich der modernen Zeit“ darin besteht, „dass man vergessen hat, was es heißt, Mensch zu sein“[271]. Genau dies vor Augen zu führen und aus der Illusion herauszuführen, ist das (therapeutische) Anliegen sowohl Kierkegaards als auch Murdochs. In Hinblick auf die literarische Umsetzung bedeutet dies nun, dass ein Text nach Kierkegaard dann etwas indirekt mitteilt, wenn er der Leserin etwas Entscheidendes vor Augen führt und sie in bestimmter Weise herausfordert. So gesehen ist ein Text, der indirekt mitteilt, im Grund genommen ein Spiegel: „a presentation of something familiar that may jolt us (or fail to do so) out of a particular form of illusion. But it provides us with no particular form of positive information that is unavailable by means of other forms of representation. A mirror does not put forward any doctrines of its own.“[272]

Die folgenden Untersuchungen verfolgen das Ziel, im Anschluss an Kierkegaards Werk Grundlinien einer hermeneutischen Ethik zu skizzieren. Sie haben nicht den exegetischen Anspruch, eine ‚Ethik Kierkegaards‘ oder eine ‚Kierkegaard’sche Ethik‘ – sofern es so etwas gibt – zu präsentieren. Sie sind vielmehr bestimmt von der analytisch-interpretativen Frage, wie sich das Verhältnis von Hermeneutik und Ethik bei Kierkegaard darstellt, und getragen von der konstruktiven Intention der Frage, inwiefern Kierkegaards Schaffen für einen hermeneutischen Zugang zum ethischen Denken orientierend sein kann und wie Kierkegaards Denken heute für eine hermeneutische Ethik fruchtbar gemacht werden kann und soll.

Die Überlegungen haben ihren Ausgangspunkt in der Überzeugung, dass Kierkegaards schriftstellerisches Werk im inhaltlichen Anspruch ebenso wie in der literarischen Umsetzung gerade das leistet, was ich als die ‚therapeutische Dimension‘ von Ethik bezeichnen möchte und auf existenzhermeneutische Erkundungen angewiesen ist.

---

[271] Kierkegaard (1997: 18).
[272] Forsberg (2013: 7).

3.1. Grundlagen von Kierkegaards Philosophie

3.1.1. Intention und Ziel von Kierkegaards Schaffen

Es ist Ausdruck der Modernität Kierkegaards, dass im Zentrum seines Schaffens das Motiv des sich selbst fraglich gewordenen und (verzweifelt) nach einem (neuen) Selbstverständnis suchenden Menschen steht.[273] Folgt man Heiko Schulz, so lässt sich über den enormen Umfang und die literarische Vielschichtigkeit von Kierkegaards Werk hinweg als zentrales und in unermüdlicher Variation bearbeitetes Thema die Frage eruieren: Wie kann ich das gegebene Leben in Gültigkeit leben?[274] In einem langen Tagebuch-Eintrag vom 1. August 1835 ringt Kierkegaard mit sich selber und der Frage, was er für ein Leben leben soll: „Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, dass ich tun solle; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, *die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will*.“[275]

Diese Idee, für die er seine ganze Kraft bis zur Erschöpfung aufbringt, findet er im Christentum. Denn mit diesem sei ein weltgeschichtlich neues Paradigma aufgekommen. Im Christwerden findet Kierkegaard deshalb nicht nur die Antwort für sich selbst, sondern die Antwort auf diese jedem Einzelnen gestellte Lebensaufgabe.[276] Mit der Etablierung des Christentums und der für sein Existenzverständnis ausschlaggebenden Kategorien ist nach Kierkegaard eine Existenzform auf die Bühne der Weltgeschichte getreten, in der nicht die Orientierung am Allgemeinen, z.B. am allgemeinen ‚Wesen des Menschen‘, im Zentrum steht, sondern gerade die individuelle Existenz.[277]

---

[273] Georg Lukács hat für dieses Motiv, das insbesondere den modernen Roman charakterisiert, die Metapher der „transzendentalen Heimat- oder Obdachlosigkeit“ geprägt (1916: 32 und 52). Gemeint ist bei Lukács damit, dass der Mensch der Moderne sich in einer Welt wiederfindet, die jeder größeren Ordnung (eines Geschichtsprozesses, eines göttlichen Heilsplanes o.a.), in die er sich eingebunden sehen und aus der er einen Sinn seines Daseins ableiten könnte, entbehrt.

[274] Vgl. Schulz (2014: 10 f.).

[275] Kierkegaard (*T1*: 16, I A 75).

[276] „[M]eine gesamte Wirksamkeit als Schriftsteller [steht] zu dem Fragemal: ein Christ werden“, Kierkegaard (*GWS*: 6, 21 u. 27).

[277] Kierkegaards Ansatz steht in kritischer Distanz nicht nur gegenüber Hegels, sondern auch gegenüber Schleiermachers Ethik und Religionsphilosophie (*T1*: 50, I A 273): „Das, was Schleiermacher ‚Religion‘ nennt, die Hegelschen Dogmatiker ‚Glauben‘ ist im Grunde nichts Anderes als das erste unmitt.[elbare], die Bedingung für alles – das vitale Fluidum – die Atmosphäre, die wir im geistigen Sinne einatmen – und was sich deshalb nicht zu Recht mit diesen Wörtern bezeichnen lässt.“ Unmittelbares Selbstbewusstsein wird von Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard als ein Allererstes vorausgesetzt. Aber anders als für Hegel und Schleiermacher ist Religion bzw. Glaube für Kierkegaard nicht als unmittelbare Selbstgegenwart in menschlicher Erfahrung gegeben, sondern wird als zu

Und darin, wie die Notiz von 1847 festhält, ist für Kierkegaard nun gerade die weltgeschichtliche Innovation des Christentums zu sehen:

„Die Entwicklung der ganzen Welt tendiert zur absoluten Bedeutung der Kategorie der Einzelheit, die eben das Prinzip des Christ[en]t[ums] ist" und insofern ist das Christentum „freilich allen zugänglich, doch wohlgemerkt dadurch und allein dadurch, dass jeder für sich ein Einzelner wird, der Einzelne wird."[278]

Damit ist auch deutlich, in welchem Sinne Kierkegaards Rechenschaft über die leitende Intention seines schriftstellerischen Werks zu verstehen ist, die darin bestehen soll, „*aufmerksam zu machen* auf das Religiöse, das Christliche"[279]. Denn für Kierkegaard fällt die Aufgabe authentischen Existierens nun gerade damit zusammen, ein Christ zu werden. Die Kategorie des Christlichen fällt deshalb für Kierkegaards Verständnis des Menschen mit der Entdeckung der Kategorie des Einzelnen und seiner Existenz zusammen.[280] Es wäre freilich ein völliges Missverständnis, wollte man das Werk Kierkegaards deswegen als nur für in ihrer konfessionellen oder religiösen Identität verunsicherte und Bestärkung suchende Christinnen und Christen im Sinne von Angehörigen einer bestimmten Konfession oder Religion interessant halten. Dies wäre deshalb abwegig, weil erstens mit „dem Christlichen" nun gerade

gewinnende Unmittelbarkeit *nach* der Reflexion konzipiert: „Wenn die Reflexion völlig ausgeschöpft ist, beginnt *der Glaube*" (*DSKE 2*, JJ: 221). Bei Kierkegaard ist zwar ebenso wie bei Schleiermacher ein nachrationalistisches Religionsverständnis vorauszusetzen, aber anders als dieser geht Kierkegaard nicht von einem als anthropologisch allgemein vorauszusetzenden und jeweils kulturell unterschiedlich symbolisierten Gefühl des unmittelbaren Selbstbewusstseins aus, sondern vielmehr von einem nur in der anspruchsvollen Dialektik von Selbstdistanzierung und Wiedergewinn sich vollziehenden Sichzusichverhalten der individuellen Existenz. In Bezug auf die Ethik bringen sich die verschiedenen Voraussetzungen dadurch zum Ausdruck, dass Schleiermacher (die philosophische) Ethik als Beschreibung der Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur entfaltet, welche in der gemeinschaftlichen Realisierung des höchsten Gutes ihre Zielbestimmung findet, während Kierkegaard den Ausgangspunkt vom ethischen Streben des Individuums nimmt, welches seine Existenz unter der (absoluten) teleologischen Perspektive einer ewigen Seligkeit umbildet. Sieht man Kierkegaards Überlegungen in der Perspektive einer kritischen Weiterführung von Schleiermachers Ansatz, so lässt sich hier ein „Übergang von einem kulturtheoretisch-transzendentalen zu einem existenzdialektisch-pragmatischen Modell von Religionsphilosophie", aber auch von Ethik beobachten, vgl. Kriechbaum (2008: 392). Zu den epistemologischen, ontologischen, religionsphilosophischen und anthropologischen Differenzen zwischen Kierkegaard und Schleiermacher vgl. Kriechbaum (2008), Cappelørn (2008).

[278] Kierkegaard (*T2*: 78 f., VIII 1 A 9).

[279] Kierkegaard (*GWS*: 4).

[280] Vgl. Kierkegaard (*AUN1*: 85): „Was aber ist Existenz? Das ist jenes Kind, das vom Unendlichen und Endlichen, vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt und daher beständig strebend ist."

keine soziologische Gruppe oder Tradition und mit „Christ werden" etwa der Vollzug bestimmter ritueller Praktiken wie Taufe, Abendmahl, Predigt, Gebet und dergleichen gemeint wären.[281] Kierkegaards Invektiven richteten sich in zunehmender Intensität gerade gegen alle Vertreter der Auffassung, dass die mit dem Christentum aufgeworfenen Fragen in einer allgemeinen Sitte oder Kultur aufgehen könnten, sodass zweitens nun die sich als „Christinnen" und „Christen" verstehenden Zeitgenossen gerade nicht in ihrer Auffassung *zu bestärken*, sondern *aus ihrem Irrtum aufzuwecken* seien: „Mithin, die ganze Wirksamkeit als Schriftsteller dreht sich um dies: Christ werden in der Christenheit"[282].

Drittens ist damit angezeigt, dass es sich für Kierkegaard auch nicht um eine Form der Apologie des Christentums als einer gegenüber anderen Religionen in irgendeiner Hinsicht ‚besseren' Religion handeln kann.[283] Vielmehr kann für Kierkegaard all das, was gemeinhin ‚Christenheit' genannt wird, im besten Fall lediglich ein Wegweiser, eine Richtungsangabe im Hinblick auf die jedem einzelnen gestellte Lebensaufgabe sein[284], im schlimmsten Fall – und das war offenbar insbesondere in der Zeit des ‚Angriffs auf das Christentum' zunehmend seine Überzeugung – ein in die Irre führender Wegweiser. „Christ werden" im Sinne des Erstrebenswerten bezeichnet im Werk Kierkegaards deshalb nicht eine Kategorie konfessioneller Wahl, sondern ist der Name für eine bestimmte Existenz- oder Lebensform: Für ein Leben in Wahrheit.

Es ist nun aber gerade die Pointe von Kierkegaards Unternehmen, dass dieses „Leben in Wahrheit" weder direkt gelehrt (Christentum ist keine Lehre), noch je mit Sicherheit, geschweige denn *aktiv* erreicht wird. Denn das Leben in Wahrheit wird von Kierkegaard nun gerade nicht als *Zustand*, sondern als in jedem Augenblick neu, nur im Glauben und deshalb *passiv* zu vollziehender *paradoxer Übergang* von einem Leben in Unwahrheit zu einem Leben in Wahrheit bestimmt.

Ein Christ zu werden, ist freilich auch für Kierkegaard nicht die einzig mögliche (wenngleich die einzig wahrhaftige) Antwort auf die Aufgabe, das je eigene Leben zu leben. Andere Antworten sind denk- und lebbar. Kierkegaard selber findet seine Aufgabe als religiöser Schriftsteller nun gerade

[281] Zur Unterscheidung von authentischer (= christlicher) Existenz und Zugehörigkeit zu einer christlichen Kultur vgl. neben vielen anderen Stellen z.B. Kierkegaard (*AUN1*: 288): „in unserer Zeit existiert man überhaupt nicht, und dann ist es ja ganz in Ordnung, dass jeder ohne weiteres ein Christ ist. Schon als Kind wird man Christ, was von christlichen Eltern schön und wohlgemeint sein kann, aber eine Lächerlichkeit ist, wenn der Betreffende meint, dass damit die Sache erledigt sei."

[282] Kierkegaard (*GWS*: 87).

[283] Vgl. etwa die Tagebuchnotiz Kierkegaard (*T4*: 293 f., X 4 A 10).

[284] Vgl. Kierkegaard (*TL*: 55 f.).

darin, auf die Möglichkeit des Christwerdens aufmerksam zu machen, und entwickelt dies, wie gesehen, in einer anspruchsvollen Kommunikationspragmatik.[285] Kierkegaards ästhetische Schriften vor 1846 führen verfehlte Formen menschlichen Daseins vor Augen mit dem Ziel, die Leser dort abzuholen, wo sie (mutmaßlich) stehen, um dann in indirekter Weise die religiöse Existenzform als Möglichkeit anzudeuten: So inszeniert *Entweder/Oder* mittels einer fiktiven Korrespondenz die Auseinandersetzung um die Gültigkeit des durch den Verführer A repräsentierten ästhetischen und des vom Richter Wilhelm repräsentierten ethischen Lebensentwurfs. Kierkegaard inszeniert die Anlage so, dass der anonyme Herausgeber dieser Schrift am Ende eine Predigt hinzufügte und so die beiden Positionen um eine religiöse Perspektive ergänzte, aus der die Gegensätzlichkeit (*Entweder – Oder*) zwischen ästhetischer und ethischer Perspektive sich nun bloß als vermeintliche darstellte.

3.1.2. Das Selbst als dynamische Synthese

Kierkegaards philosophische Originalität liegt nun gerade darin, nicht eine allgemeine Anthropologie mittels theoretisch-abstrakter Wesensbestimmungen zu erstreben, sondern die Frage, was es heißt Mensch zu sein, als unlösbar an die Selbstdeutung und Erfahrungswirklichkeit des Einzelnen, d.h. in existenztheoretischer Perspektive an den individuellen Daseinszvollzug gebunden, wahrzunehmen. Was es heißt ein Mensch zu sein, ist deshalb grundsätzlich und wesentlich der Perspektive der ersten Person Singular zugeordnet und lässt sich nur aus dem Vollzug menschlichen Lebens erschließen.[286] Menschliches Sein wird bei Kierkegaard deshalb grundsätzlich dynamisch und zwar als Dynamik eines Selbstverhältnisses bestimmt.

Explizit artikuliert wird diese Auffassung eines dynamischen Selbstverhältnisses vom Pseudonym *Anticlimacus* in dessen bekannten Eingangsworten der *Krankheit zum Tode*: „Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält."[287]

---

[285] Vgl. Kierkegaard (1997).

[286] Diese Rückführung der Frage nach dem Menschsein auf die konkreten Vollzugsformen menschlichen Daseins hat ihren philosophiegeschichtlich wohl bedeutendsten Vorläufer in der von Immanuel Kant unternommenen Rückführung der objektiv-substantiell gestellten Frage „was ist der Mensch?" auf die allein im subjektiven Vollzug sich stellenden Fragen „was kann ich wissen?", „was soll ich tun?", „was darf ich hoffen?". Dieter Henrich (1976: 117) bestimmt als ein Kennzeichen der Philosophie der Moderne: „Sie akzeptiert, dass Subjektivität ihre Vollzüge nur aus den ihr eigenen Strukturen bestimmten kann, also nicht aus Einsicht in allgemeinere Zwecksysteme."

[287] Kierkegaard (*KT*: 8).

Menschliches Sein *ist* nicht ein für alle Mal in substanzontologischer Bestimmung seiner Wesenseigenschaften (etwa als *animal rationale*) gegeben, sondern „jeden Augenblick, in dem es da ist, [ist es] im Werden“[288], also nur in der Verwirklichung seiner selbst, „denn das Selbst der Möglichkeit nach (κατα δύναμιν) ist nicht wirklich da, ist lediglich das, was zum Dasein kommen soll.“[289] Nach Kierkegaard ist der Mensch deshalb zunächst und überhaupt als Möglichkeitswesen zu verstehen. Nun aber nicht dergestalt, dass er bloß reine Potentialität wäre, sondern vielmehr als Instanz der Überführung von Möglichkeit in Wirklichkeit.[290]

Damit vollzieht Kierkegaard einen grundlegenden Paradigmenwechsel in der Anthropologie, weg von substanzontologischen Kategorien hin zu Kategorien des Existenzvollzugs, so dass das Wesen des Menschen als solches ebenso wenig wie das des Einzelnen als eine unveränderliche oder ein für alle Mal feststehende Größe wahrgenommen wird, sondern sich in jedem Augenblick durch die selbstrelationale Geistesaktivität bestimmt.[291]

3.1.3. Das Leben als Aufgabe kontingenter Existenz

Das Leben ist für den Einzelnen immer sowohl *Gabe* als auch *Aufgabe*, wie Kierkegaard seinen Assessor Wilhelm sagen lässt: „Der einzelne Mensch wählt sich also als ein vielfältiges bestimmtes konkretes Sein, und wählt sich daher nach dem Zusammenhang, in dem er steht. Dies konkrete Sein ist des Menschen Wirklichkeit; da er es aber nach seiner Freiheit wählt, so kann man auch sagen, […] dass es seine Aufgabe ist.“[292]

Insofern und weil jeder Einzelne im Rahmen und unter den faktischen Bedingungen der ihm vorgegebenen situativen Konkretion sein eigenes Le-

---

[288] Kierkegaard (*KT*: 26).

[289] Kierkegaard (*KT*: 26).

[290] Dabei spielt der Begriff der „Bewegung“, der κίνεσις eine zentrale Rolle. Kierkegaard ist darum bemüht, diesen Begriff, der in Hegels *Wissenschaft der Logik* den Übergang von Nichts zu Sein bezeichnet, aber nach Vigilius (und anderen Pseudonymen) dabei lediglich im Bereich des Denkens verbleibt, auf den Bereich der Existenz zu übertragen. Vgl. *Vigilius'* Kritik an der Hegel'schen Logik im *Begriff Angst*: „In der Logik darf keine Bewegung *werden*; denn die Logik ist, und alles Logische ist bloß, und diese Unmacht des Logischen ist der Übergang der Logik zum Werden, allwo Dasein und Wirklichkeit in Erscheinung treten.“ Kierkegaard (*BA:* 8 f.)

[291] Die Schriften von 1843 bis 1846, vom *Begriff Angst*, über die *Philosophischen Brocken* bis zur Sammelschrift der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* beschäftigen sich unter logischen, ontologischen und psychologischen Perspektiven mit der Herausforderung eines dynamischen Werdens und auch die Tagebuch- und Journalaufzeichnungen aus dieser Zeit belegen eine intensive Auseinandersetzung mit den modalen Kategorien von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit im Interesse, das Geheimnis menschlicher Existenz kategorial fassen zu können.

[292] Kierkegaard (*EO2*: 268).

ben – und damit sich selbst – zu wählen hat und so ein bestimmtes *Verhältnis zum Dasein*[293] verwirklicht, ist Freiheit in dialektischer Weise für menschliches Leben kennzeichnend: Menschen sind demnach *frei*, sich für die eine oder andere Form menschlichen Lebens zu entscheiden, aber sie sind, weil und deshalb solange sie leben, *nicht frei, sich nicht zu entscheiden*.

3.1.4. Die Kontingenz menschlichen Seins

Dass Menschen nicht so leben müssen, wie sie faktisch leben, sondern auch anders leben könn(t)en, indiziert freilich nicht nur die grundlegende Voraussetzung menschlicher Freiheit als Bedingung der Möglichkeit eines Verhaltens zur Frage, wie jedes einzelne *Ich* sein Leben leben kann oder soll, sondern korrespondiert mit der Einsicht in die Kontingenz im Sinne der Nichtnotwendigkeit menschlicher Lebensrealität in mindestens zweifacher[294] Hinsicht:

1) Der kontingente Umstand, *dass ich bin und nicht nicht bin*, also die faktische Wirklichkeit menschlichen Lebens (*Dass*-Sein des Daseins, ontische Kontingenz),

2) der kontingente Modus dieser Wirklichkeit, „dass ich *dies bestimmte Wesen* bin, geboren in diesem Land, zu dieser Zeit, unter allen mannigfaltigen Einflüssen dieser wechselnden Umgebungen“[295] und nicht ein anderes bzw. in personaler Terminologie formuliert: nicht ein anderer oder eine andere (ontologische Modalität: *Was*-Sein des Daseins),

3) die durch Freiheit bestimmte Tatsache, dass ich mich gegenüber diesem so *Vor*-Gegebenen in unterschiedlicher Weise verhalten und mein *Sosein* durch die individuelle Wahl meines Existenzvollzugs selbst bestimmen kann und muss (*Wie*-Sein des Daseins, existenz-modale Kontingenz),

4) die alethische oder normative Kontingenz, die darin gründet, dass ich mich mit meiner jeweils getroffenen Wahl des Existenzvollzugs nicht nur zu den mir vorgegebenen Lebensrealitäten und den darin enthaltenen Möglichkeiten verhalte, indem ich das in dieser Existenz liegende Potenzial verwirkliche oder nicht verwirkliche, sondern ebenso zu derjenigen Wirklichkeit, der diese Wirklichkeit ihre Existenz verdankt (*Wahr*-Sein des Daseins).

---

[293] Kierkegaard (*LA*, 40).

[294] Die in 1) und 2) differenzierten Dimensionen lassen sich nur analytisch-formal unterscheiden, tragen aber für die Frage menschlichen Lebens nichts aus: Die Existenz eines Individuums ist immer die einer unverwechselbaren Individualität, also immer „ein ganz bestimmtes Etwas“ im Sinne einer situativen Konkretion, wie *Anticlimacus* Kierkegaard (*KT*: 33) festhält. Man könnte die Punkte 1) und 2) deshalb als Kontingenz der Faktizität zusammenfassen. Niemand ist bloß, aber nicht gleichzeitig eine bestimmte Person.

[295] Kierkegaard (*T1*: 228 f., A III 1, Hervorh. MUB). Ähnlich auch Assessor Wilhelm: „dies bestimmte Individuum mit diesen Fähigkeiten, diesen Neigungen, diesen Trieben, diesen Leidenschaften, als beeinflusst von dieser bestimmten Umgebung, als dies bestimmte Produkt einer bestimmten Umwelt“ Kierkegaard (*EO2*: 267).

Wenn hier jeweils von Kontingenz gesprochen wird, so muss dies noch genauer spezifiziert werden: Im Fall der Kontingenz der Faktizität (Punkte 1) und 2) zusammengenommen) ließe sich in objektiv-kategorialer Hinsicht Kontingenz als Zufälligkeit deuten.[296] Aus existenzdialektischer Perspektive, wie sie für Punkt 3) ausschlaggebend ist, kann aber von der Zufälligkeit des *dieser Mensch*-Seins nur um den Preis der Verzweiflung über sie, also der in der Verneinung indirekt vollzogenen Anerkennung ihrer Notwendigkeit, abstrahiert werden. Zwischen der Kontingenz der Faktizität und der hier existenz-modal genannten Kontingenz kann deshalb *nur* analytisch, nicht performativ unterschieden werden.

Anders verhält es sich mit den Kontingenzbegriffen unter 3) und 4), bei denen es um die selbstreflexiven Möglichkeiten der Lebensführung geht und die in Hinblick auf die Auffassung menschlichen Lebens als Aufgabe entscheidend sind. Denn die Bestimmungen, *dass* etwas ist und dass etwas *in bestimmter Weise* ist, treffen ja für alle Seienden zu. Aber Menschen *sind* nicht nur und nicht nur *in einer bestimmten Weise* (Sein und Was-Sein), sondern sie kommen nicht umhin, sich innerhalb des so *Vor*-gegebenen *zu* diesem Vorgegebenen zu verhalten (ihr So-Seins). Die Art und Weise, in der dies geschieht, legt fest, ob ästhetisch (unbewusst und unmittelbar), ethisch (in bewusster Reflexion auf die Kontinuität der eigenen Identität) oder religiös (in der paradoxen Selbstverleugnung der bewussten Anerkennung der Unmöglichkeit autonomer Selbstsetzung) existiert wird. In theologischer Perspektive, die als Perspektive *einer* der möglichen Vollzugsform des *So*-Seins aufzufassen ist, kommt zur ‚horizontalen' Fragwürdigkeit des ethischen Existenzvollzugs (warum lebe ich dieses Leben und nicht ein anderes angesichts der zur Verfügung stehenden Möglichkeiten der Selbstwahl?) noch die ‚vertikale' Fragwürdigkeit des religiösen Existenzvollzugs als Frage danach, wie es sein kann, dass ein gerechter Gott mich geschaffen hat, nicht aber alle die anderen möglichen Menschen an meiner Stelle? Im religiösen Existenzvollzug erschließt sich deshalb die Fragwürdigkeit menschlichen Daseins in seiner radikalsten Weise.

Menschliches Leben ist nach dem bisher Gesagten konstitutiv durch ein reflexives Verhältnis als Geist bestimmt (im Falle der – deshalb „geistlos" genannten – ästhetischen Existenz freilich bloß unbewusst): Menschen können nicht nur, sondern kommen nicht umhin, sich im Vollzug ihres faktisch gelebten Lebens jeweils zu den Bedingungen und Möglichkeiten dieses Leben im Sinne des Gegebenen (der Notwendigkeit) zu verhalten und gerade dadurch überhaupt erst menschliches Leben zu realisieren.

---

[296] So in Kierkegaard (*T1*: 228 f., A III 1).

3.1.5. Der Mensch als Möglichkeitswesen

Das Verhältnis zum Dasein, das in der Vollzugsdynamik menschlicher Selbstwahl nie ein für alle Mal, sondern in jedem Augenblick von Neuem getroffen werden muss, ist so in seiner Bindung an die singuläre individuelle Existenz durch subjektive Unvertretbarkeit gekennzeichnet. Nach Kierkegaard lässt sich menschliches Leben als dynamisches Relationsgefüge zwischen polaren Gegensätzen bestimmen. Wesentlich ist nun aber insbesondere die genauere Bestimmung des Menschen als Synthese[297] im Sinne eines Verhältnisses zwischen den zwei Relaten des Endlichen und des Unendlichen[298], das unter dem Aspekt der Temporalität die Polarität von Zeitlichem und Ewigem[299] und unter dem Aspekt der Modalität die Polarität von Möglichem und Notwendigem annimmt.[300] Unabhängig von der Auswahl der Synthese-Relate ist allen Ausformungen gemeinsam, dass die Relate der Synthese nicht als Elemente einer substanzontologischen Kombination oder Zusammensetzung zu verstehen sind, sondern als gegensätzliche Pole die Grenzbereiche angeben, in deren Spannungsverhältnis sich menschliche Existenz und jeder menschliche Lebensvollzug immer und unweigerlich vollzieht. *Climacus* veranschaulicht diese Beschaffenheit der Existenz im Rekurs auf die Figur des *Eros* aus Platons Symposion:

> „Denn hier bedeutet Liebe offenbar Existenz, oder das, wodurch das Leben im ganzen ist, das Leben, das die Synthese des Unendlichen und des Endlichen ist. Armut und Reichtum erzeugten also, nach Plato, den Eros, dessen Wesen aus beiden gebildet ist. Was aber ist Existenz? Das ist jenes Kind, das vom Unendlichen und Endlichen, vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt und daher beständig strebend ist.“[301]

Dieses Streben darf nach *Climacus* aber nicht im Sinne einer teleologischen Ontologie verstanden werden, so „dass er im endlichen Sinne ein Ziel habe, wonach er strebe und wo er fertig sei, wenn er dorthin gekommen sei. Nein, er strebt unendlich, ist beständig im Werden“[302], und deshalb, so darf man mit *Climacus* wohl anfügen, ist der Mensch nicht nur „beständig strebend“, sondern hat im Streben überhaupt erst Bestand.

---

[297] Diese Auffassung wird nirgendwo begründet. *Vigilius Haufniensis*, in dessen Schrift zum ersten Mal davon die Rede ist, verweist lediglich darauf, dass „dies oft genug gesagt worden“ sei und ihm „ganz einfach“ scheine. Vgl. Kierkegaard (*BA*: 86).

[298] Vgl. Kierkegaard (*AUN1*: 85).

[299] Vgl. Vgl. Kierkegaard (*AUN1*: 53).

[300] In der psychologischen Betrachtung von Vigilius kommt noch die Polarität von Leib und Seele hinzu, vgl. Kierkegaard (*BA*: 86).

[301] Kierkegaard (*AUN1*: 85). In Platons *Symposion* (203 b) ist an dieser Stelle von Poros (Weg) und Penia (Bedürftigkeit) die Rede. *Climacus* übersetzt Poros mit Reichtum und folgt dabei einem offenbar im 19. Jh. verbreiteten Übersetzungsfehler, vgl. Pukarthofer (2005: 109).

[302] Kierkegaard (*AUN1*: 84).

Insofern Existenz gleichbedeutend ist mit „Bewegung“ im Sinne des in jedem Augenblick je und je vollzogenen (Selbst-)Werdens, besteht die Herausforderung für das Individuum darin, dieser in jedem Augenblick auf der Kippe stehenden Existenz Kontinuität zu verleihen. Denn, so *Climacus* im Schluss vom Größeren aufs Kleinere: „Insofern Existenz Bewegung ist, gilt, dass es doch ein Kontinuierliches gibt, das die Bewegung zusammenhält, sonst gibt es nämlich keine Bewegung.“[303]

So zeichnet sich *menschliches* Leben sowohl durch passive Momente des unverfügbar Gegebenen als auch durch aktive Momente des durch eigenes Verfügen Veränderbaren aus. Die im so bestimmten Daseinsvollzug angelegte und in Anspruch genommene dialektische Spannung zwischen der *Faktizität* des unverfügbar Gegebenen und des durch eigene Verfügung Veränderbaren eröffnet in der Perspektive des reflexiv auf sich selbst gerichteten Geistes die Dialektik zwischen faktischer Wirklichkeit und, sofern verfügbar, realisierbaren Möglichkeiten dadurch, dass die jeweils faktisch gelebte Existenz als Aggregat realisierter Möglichkeiten in beiden Richtungen des Zeitstrahls auf die jeweils perfektisch nicht oder futurisch noch nicht realisierten Möglichkeiten hin transparent wird. Dieser Hiat zwischen faktisch gegebener bzw. realisierter Wirklichkeit und nicht oder noch nicht realisierter Möglichkeit erweitert die reflexive Perspektive des sich zu seinen Möglichkeiten verhaltenden Geistes um die evaluative Dimension der *Legitimität* als der Frage danach, wie das Leben *als menschliches* Leben zu leben sei.[304]

In der Frage „wie soll ich leben, sodass ich mir entsprechend lebe?“ artikuliert sich deshalb die jedem Menschen gestellte Lebensaufgabe, die sich nur im und durch den unvertretbaren Vollzug der individuellen Existenz beantworten lässt. Da, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, die ethische Existenz im Übergang durch das Phänomen der Reue unweigerlich mit der radikalen Fragwürdigkeit der eigenen Existenz konfrontiert wird, ist bereits angedeutet, dass die Möglichkeit sich selbst entsprechenden Lebens in jedem Fall die Anerkennung der je eigenen Existenz beinhaltet: Um mir entspre-

---

[303] Kierkegaard (*AUN2*: 13).

[304] Die Unterscheidung zwischen Faktizität und Possibilität hat zunächst analytischen Status, der sich in der kategorial beschreibenden Perspektive einer Hermeneutik des Daseinsvollzugs erschließt. In Kierkegaards Hermeneutik kommt dieser analytischen Unterscheidung allerdings transzendentaler Status zu: In analytischer Perspektive handelt es sich bei der Unterscheidung zwischen Faktizität und Possibilität tatsächlich nur um die *Bedingung* der Möglichkeit und nicht um den hinreichenden Wirklichkeitsgrund: Nur bei einem sich seiner Daseinskontingenz *bewussten* Geist, wie er mit der ethischen Existenzform gegeben ist, wird diese Unterscheidung im Existenzvollzug auch faktisch in Anspruch genommen in der Form der Frage nach dem „richtigen“ Leben oder Handeln. Ihr transzendentaler Status erschließt sich in der Annahme: Wenn die Frage nach dem „richtigen“ Leben möglich sein können soll, so setzt dies eine Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit voraus.

chend zu leben, muss ich das „Ja“, das in meiner bloßen Existenz steckt stets mitdenken – und das geschieht der *Krankheit zum Tode* zufolge in der Lebensform des Glaubens.

Die Situation der Wirklichkeit ist „die der Ethik eigentümliche Modalität“[305]. Der „Einzelne“, an den sich Kierkegaards Schriften wenden, als die subjektive individuelle Existenz darf deshalb als grundlegende Kategorie für Kierkegaards ganzes philosophisches und schriftstellerisches Schaffen angesehen werden und insofern ist es angemessen, das zentrale Problem seines umfangreichem Werks auf die Fragestellung zu bringen, „wie es möglich sei, als Mensch das gegebene Leben in Gültigkeit zu leben“.[306] Gültige Existenz in diesem Sinne ist zu sich selbst gekommene Existenz als ein Leben, dessen faktisch gelebte Wirklichkeit jederzeit in völliger Übereinstimmung mit seiner Idealität als normativer Leitidee dieses Lebens steht.

Authentizität bzw. authentische Existenz als existenz-inhärentes Telos heißt dann zu sich selbst gekommene, „sich selbst entsprechende“ Existenz, was von Kierkegaard prozessual und biographisch als Bildungsaufgabe, nämlich als „der Lehrgang, den der Einzelne durchläuft, um sich selber einzuholen“[307], bestimmt wird. Damit will das Pseudonym *Johannes de Silentio* allerdings nicht primär eine entwicklungspsychologische These vertreten, sondern auf die grundsätzlich durch den Willen bestimmte Bedingtheit menschlichen Existenzvollzugs aufmerksam machen: Denn „wer diesen Lehrgang nicht durchlaufen will, dem hilft es sehr wenig, wenn er in dem alleraufgeklärtesten Zeitalter geboren ist.“[308] Wie der Einzelne sein Leben *in concreto* leben will, d.h. nach welcher Idee sein Leben und Handeln sich ausrichtet und vollzieht, ist gleichermaßen entscheidend für die Frage, was für ein Leben faktisch gelebt wird, und für die Frage, ob das faktisch gelebte Leben in Übereinstimmung steht mit dem jeweils (implizit) leitenden Ideal dieses Lebens. Es ist also eine Vielzahl unterschiedlicher Möglichkeiten des Existenzvollzugs ins Auge zu fassen.

3.1.6. Die existenztypologische Unterscheidung der Stadientheorie

Kierkegaard trägt diesem Umstand in seiner stadientheoretischen Differenzierung Rechnung. Nach dem Pseudonym des *Frater Taciturnus* sind drei Stadien der Existenz zu unterscheiden: „die ästhetische, die ethische, die re-

[305] Deuser (2011: 110).

[306] Sløk (1954: 144), vgl. auch Schulz (2014: 10 f.).

[307] Kierkegaard (*FZ*: 47).

[308] Kierkegaard vertritt einen anspruchsvollen, auf die eigene Lebensführung bezogenen existenziellen Begriff von Bildung, wie aus Kierkegaard (*FZ*: 47) hervorgeht: „Was ist denn Bildung? Ich sollte meinen, sie sei der Lehrgang, den der Einzelne durchläuft, um sich selber einzuholen; und wer diesen Lehrgang nicht durchlaufen will, dem hilft es sehr wenig, wenn er in dem alleraufgeklärtesten Zeitalter geboren ist.“

ligiöse."[309] Die drei Existenzformen des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen unterscheiden sich vom Bereich des „Metaphysischen", das als Bereich der Abstraktion bestimmt wird. Wie die Andeutungen des *Fraters* vermuten lassen, ist mit der Unterscheidung offenbar eine zunächst analytisch-kategoriale Unterscheidung im Bereich des Seins intendiert, die der *Frater* als Unterscheidung von „sein" und „da sein" verbalisiert: „Das Metaphysische, das Ontologische *ist*, aber es *ist* nicht *da*, denn wenn es da ist, so ist es im Ästhetischen, im Ethischen und im Religiösen, und wenn es *ist*, so ist es die Abstraktion von dem Ästhetischen, dem Ethischen und dem Religiösen"[310].

Das Metaphysische bezeichnet demzufolge den Bereich des „Seins", während die Sphären des Ästhetischen, des Ethischen und des Religiösen für den Bereich des „Da Seins" reserviert sind. Die analytisch-kategoriale Unterscheidung von Sein und Dasein ist also offenbar deckungsgleich mit der ontologischen Unterscheidung zwischen „reinem" oder „ideellem" Sein, dem Metaphysischen, und Dasein im Sinne existenzieller Wirklichkeit: „Das Metaphysische ist die Abstraktion, und es gibt keinen Menschen, der metaphysisch existiert."[311]

Die Stadien sind dabei nicht, wie man aufgrund des Titels *Stadien auf des Lebens Weg* irrtümlicherweise annehmen könnte, als notwendig aufeinanderfolgende und stufenweise aufeinander aufbauende Entwicklungsstadien vom Geringeren zum Höheren im Sinne einer objektiv gegebenen Stufenfolge menschlicher Entwicklung wie in Auguste Comtes (1798–1857) Drei-Stadien-Gesetz[312] zu verstehen, sodass etwa eine ästhetische Existenz als solche als eine gegenüber den Übrigen defiziente und deshalb zu überwindende Daseinsweise erscheinen müsste. Die verschiedenen Stadien sind als jeweils für sich und nebeneinander bestehende mögliche Vollzugsformen menschlicher Existenz zu verstehen. Die Unterscheidung dieser drei Modi des Existenzvollzugs hat zunächst analytischen Charakter. Niemand wählt eine bestimmte Existenzform, weil er (oder sie) ästhetisch, ethisch oder religiös leben *will*, sondern jedermann (und –frau) lebt schlicht, aber die Art und Weise, in der das Leben faktisch gelebt wird, offenbart, *in welchem Modus* – ästhetisch, ethisch oder religiös – *dieses Leben gelebt wird*. Darüber hinaus stehen die einzelnen Stadien oder Existenzmodi in *existenzieller Disjunktheit* nebeneinander: Niemand lebt sowohl ästhetisch als auch ethisch und/oder religiös, sondern Existenz wird entweder ästhetisch oder ethisch oder religiös vollzogen. Dies ist entscheidend zu sehen, denn die Beurteilung einer bestimmten Existenzweise kann aufgrund der Annahme, dass jeder Mensch entweder ästhetisch oder ethisch oder (ethisch-)religiös existiert, auch immer nur im

[309] Kierkegaard (*SLW*: 507).
[310] Kierkegaard (*SLW*: 507).
[311] Kierkegaard (*SLW*: 507).
[312] Vgl. Comte (1967).

Horizont der individuell jeweils bestimmenden Existenzweise erfolgen. Diesem Umstand trägt Kierkegaard in der literarischen Umsetzung dergestalt Rechnung, dass er kein philosophisches System bzw. eine philosophische Anthropologie im klassischen Sinne entwickelt, sondern seine Pseudonyme unterschiedliche Perspektiven auf Lebensphänomene einnehmen lässt, von deren individuellem Existenzstandpunkt aus sie andere Existenzweisen in den Blick nehmen und beurteilen.[313]

Wenn des *Fraters* Differenzierung zwischen abstraktem, ideellem Sein (dem Metaphysischen) und konkret vollzogenem Dasein (der Existenz) in ihren drei Modi des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen sowohl analytisch-kategorial wie ontologisch vollständig ist[314], so ist mit der Unterscheidung der drei Existenzsphären als Modalbestimmungen konkret-individuellen Existenzvollzugs ein kategoriales Analysenetz gegeben. Dieses Grundraster ist in den Schriften Kierkegaards als Hintergrundschema der literarischen Produktion immer vorausgesetzt. In rezeptionshermeneutischer Hinsicht ist deshalb die Frage nach dem vom jeweiligen Pseudonym eingenommenen existenziellen Standpunkt unabdingbar. Die Vergegenwärtigung dieser analytischen Grundunterscheidungen ist aber nicht nur für die Rezeption der einzelnen Werke Kierkegaards unerlässlich, sondern bilden auch die Grundlage für die therapeutischen Absichten seines Gesamtwerkes.

Wenn der *Frater* schreibt, dass die „ethische Sphäre […] bloß Durchgangssphäre" ist[315], so ist dies allerdings nur unter der zusätzlichen Bestimmung, dass der Durchgang durch die ethische Sphäre keiner ist, den man „ein für allemal durchgeht"[316], ins richtige Verhältnis gesetzt. Der Grund dafür ist dem *Frater* zufolge darin zu sehen, dass der ethischen Sphäre „höchster Ausdruck die Reue" ist. Dem Phänomen der Reue kommt in der Existenztypologie des *Fraters* also grundlegende Bedeutung zu. Die Reue hat, wie im Folgenden anhand eines kurzen Durchgangs durch *Entweder/Oder*, *Furcht und Zittern* und *Der Begriff Angst* ersichtlich wird, gerade für die Bestimmung des Ethischen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung.

---

[313] Von der Qualifizierung der ästhetischen Existenz des *Ästhetikers A* durch den Ethiker *Wilhelm* in *Entweder/Oder* bis zum Urteil des *Anticlimacus*, dass letztlich jede Existenzweise, die nicht im Glauben vollzogen wird, verzweifelt ist.

[314] Es kann jedenfalls als implizit erhobener Anspruch auf Vollständigkeit verstanden werden, wenn der *Frater* ohne weitere Begründung oder Herleitung konstatiert (oder dekretiert): „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse." Kierkegaard (*SLW*: 507).

[315] Kierkegaard (*SLW*: 507).

[316] Kierkegaard (*SLW*: 507).

3.2. Ethik und Existenzvollzug

3.2.1. Die Herausbildung der Persönlichkeit in der Qual der Wahl

In *Entweder/Oder* von 1843 kreist Kierkegaard das Ethische im Aufeinandertreffen zweier Existenzformen oder „Stadien" ein, die durch einen Ästhetiker A und einen Ethiker in der Figur des Gerichtsassessoren Wilhelm repräsentiert werden. Kierkegaard lässt die beiden Figuren in der literarischen Fiktion mit einer Wahl zwischen zwei disjunktiven Lebensoptionen konfrontiert sein: Der Wahl zu heiraten oder nicht zu heiraten. Systematisch kann Kierkegaard mit den beiden Figuren vorführen, was unter einem ästhetischen und einem ethischen Existenzvollzug zu verstehen ist.

3.2.2. Entweder/Oder – ästhetisch

Beim Ästhetiker wird jede disjunktive Handlungsalternative, jedes Entweder/Oder, zu einem Ausdruck der seinen Lebensvollzug kennzeichnenden Indifferenz: „entweder du heiratest oder du heiratest nicht, du bereust beides."[317] Beide Optionen sind gleichwertig. Denn „das Ästhetische liegt im Gebiet der Relativität."[318] Für den Ästhetiker scheint es so, „als läge das, was uns eine Wahl schwer macht, außerhalb des Wählenden; er steht zu derselben in keinem Verhältnis"[319]. Aber gerade durch die Indifferenz gegenüber den Optionen verliert sich der Ästhetiker in den unendlichen Optionen der verschiedenen Lebensmöglichkeiten:

> „[W]enn die Rede ist von einer Wahl, die eine Lebensfrage betrifft, so soll der einzelne Mensch ja zu gleicher Zeit leben, und kommt dadurch, je länger er die Wahl hinausschiebt, leicht dahin, sie abzuändern, obwohl er fort und fort überlegt und überlegt und damit die Gegensätze der Wahl so recht auseinander zu halten meint. […] so kommt zuletzt ein Augenblick, da von einem Entweder/Oder nicht mehr die Rede ist, nicht deshalb, weil er gewählt hätte, sondern weil er die Wahl unterlassen hat, und dies kann man auch so ausdrücken: weil andre für ihn gewählt haben, weil er sich selbst verloren hat."[320]

So verliert sich der Ästhetiker aufgrund seiner evaluativen Indifferenz gegenüber den Wahlmöglichkeiten in den unbegrenzten *Differenzen*: „Das *Sich*-Verlieren ist buchstäblich aufzufassen: Der Ästhetiker kann sich streng genommen nicht zu sich selbst verhalten, denn er hat keine Identität. Er ist nichts."[321]

---

[317] Kierkegaard (*EO1*: 41).

[318] Kierkegaard (*EO1*: 161).

[319] Kierkegaard (*EO2:* 174).

[320] Kierkegaard (*EO2:* 174).

[321] Andersen (2005: 204). Vgl. auch nochmals den Ethiker „Indessen hast Du noch mancherlei kleine Bemerkungen und Beobachtungen zu machen, und in dem Augenblick, da Du entscheiden willst, steht wieder ein neues Entweder – Oder vor Deiner Seele: Jurist; Rechtsanwalt vielleicht, das hat etwas Gemeinsames mit dem Pastor sowie auch mit dem Schauspieler. Nun bist Du verloren." Kierkegaard (*EO2*: 176).

Bereits am Ästhetiker wird deshalb die unhintergehbare Selbstbezüglichkeit im Sinne einer Selbstbezogenheit jedes Fremdbezogenseins ersichtlich: Denn „in Wahrheit steht das, was gewählt werden soll, in dem tiefsten Verhältnis zu dem Wählenden“[322]. Das heißt, es besteht ein unlösbarer, dem Ästhetiker bzw. der ästhetischen Lebensweise aber selbst nicht transparenter Zusammenhang zwischen dem Verhalten eines Subjekts zu einer Wahl und dem Verhalten zu sich selbst: Jede Handlung (im Sinne einer Wahl aus Alternativen) ist nicht nur durch einen Gegenstandsbezug gekennzeichnet, sondern ebenso durch die selbstrelationale Determination des handelnden Subjekts durch den Akt der Wahl. Doch gerade diese letzte Dimension geht dem deshalb als geistlos charakterisierten[323] ästhetischen Lebensvollzug vollkommen ab.

3.2.3. Entweder/Oder – ethisch

Ganz anders verhält es sich im ethischen Lebensvollzug. Die Konfrontation mit dem Entweder/Oder der Wahl bedeutet für den Ethiker einen absoluten Unterschied. Dabei geht es allerdings nicht so sehr um die Wahl zwischen zwei Alternativen, sondern um den grundlegenderen Sachverhalt, nicht um Entscheidungen herumkommen zu können: „Überhaupt ist ‚wählen‘ ein eigentlicher und stringenter Ausdruck für das Ethische. Überall, wo in strengerm Sinn von einem Entweder/Oder die Rede ist, darf man jederzeit sicher sein, dass das Ethische mit im Spiel ist.“[324] Denn in jeder konkreten Entscheidungssituation ist schon vorausgesetzt, dass es einen absoluten Unterschied gibt zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘. In je einzelnen konkreten Entscheidungen drückt sich die individuelle Persönlichkeit durch die jeweils bereits vorausgesetzte und durch die Wahl (implizit) anerkannte und angeeignete absolute Unterscheidung von ‚gut‘ und ‚böse‘ aus: „Das Entweder – Oder, das ich [= der Ethiker] aufgestellt habe, ist also in einem gewissen Sinn absolut, da die Wahl, die es voraussetzt, eine absolute ist; in einem andern Sinn jedoch tritt das absolute Entweder/Oder erst durch die Wahl ein; denn jetzt erst zeigt sich die Wahl zwischen Gut und Böse.“[325]

Man könnte Kierkegaards Formulierungen so verstehen, dass der Ethiker dem Ästhetiker den Vorwurf macht, sich vor der Wahl bzw. der Entscheidung zu drücken, während der Ethiker durch die Anerkennung des Unterschieds und die bewusste Inanspruchnahme evaluativer Prädikate (gut / böse) sich

---

[322] Kierkegaard (*EO2*: 174).

[323] Vgl. Kierkegaard (*KT*: 43).

[324] Kierkegaard (*EO2*: 177).

[325] Kierkegaard (*EO2*: 189). Mit dem Akt der Wahl sind die Referenzkategorien jeweils bereits mitgesetzt und nicht selbst wählbar. Sie haben deshalb, zumindest im Vollzugshorizont der handelnden Person, geltungstheoretisch absoluten Status.

der Möglichkeit der Kritik seiner Entscheidungen bzw. seiner Bewertungen öffnet. Das wäre aber ein moralistisches Missverständnis. Der Ethiker ist nicht – in diesem Sinne – moralisch besser als der Ästhetiker. Es geht in dieser Gegenüberstellung zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen um eine grundlegendere Einsicht: „Mein [= des Ethikers] Entweder/Oder bezeichnet nicht zunächst die Wahl zwischen Gutem und Bösem; es bezeichnet die Wahl, in der man das Gute und das Böse wählt, oder das eine und das andre abweist. Dass der, der Gutes und Böses wählt, das Gute wählt, ist wohl wahr, aber das zeigt sich erst hinterher; denn das Ästhetische ist nicht das Böse, sondern die Indifferenz, und deshalb sagte ich, dass das Ethische die Wahl konstituiere.“[326] Die grundlegendere Einsicht, die die Gegenüberstellung von ästhetischer und ethischer Lebensweise ermöglicht, ist in der „Herausarbeitung der Persönlichkeit“ zu sehen, aus der die Herausforderung an den individuellen Existenzvollzug hervorgeht: „ich will Dich lediglich hinzwingen zu der Stelle, an welcher die Notwendigkeit der Wahl sich zeigt, und alsdann das Dasein unter ethischen Bestimmungen betrachten.“[327]

Denn bei der Wahl kommt es nicht so sehr darauf an das Rechte zu wählen. Es kommt vielmehr „auf die Energie, auf den Ernst, auf das Pathos, mit welchem man wählt“ an, denn „darin verkündigt sich die Persönlichkeit in ihrer innern Unendlichkeit, und dadurch wird die Persönlichkeit wiederum fest gegründet.“[328]

Durch die Wahl des absoluten Unterschieds von ‚gut‘ und ‚böse‘ und die Aneignung dieses Unterschieds im Existenzvollzugs (d.i. durch ethischen Existenzvollzug) wählt ein Mensch zugleich sich selbst. Dieser Akt der Selbstwahl setzt einerseits ein Distanzverhältnis zum Unmittelbaren voraus und geht andererseits mit der Ausbildung einer Identität im Sinne einer Kontinuität einher: „Erst, wenn man in der Wahl sich selbst auf sich genommen, sich mit sich selbst bekleidet, sich selbst ganz und gar durchdrungen hat, dermaßen, dass jegliche Bewegung vom Bewusstsein einer Selbstverantwortung begleitet ist, erst dann hat man sich selbst ethisch gewählt, erst dann hat man sich selbst bereut, erst dann ist man konkret, erst dann ist man in seiner ganzen Vereinzelung (Isolation) in unbedingtem Zusammenhang mit der Wirklichkeit, der man zugehört.“[329]

So verhält sich der Ethiker grundlegend anders zum Konkreten als der Ästhetiker. Im ethischen Existenzvollzug übernimmt der Einzelne sein konkretes Selbst im Licht der absoluten Unterscheidung und im Lichte seiner eigenen ewigen Gültigkeit und verleiht sich selbst Kontinuität.[330] In diesem

---

[326] Kierkegaard (*EO2*: 180).
[327] Kierkegaard (*EO2*: 189).
[328] Kierkegaard (*EO2*: 178).
[329] Kierkegaard (*EO2*: 264).
[330] Vgl. Kierkegaard (*EO2*: 275).

Sinne scheint es angemessen das Ethische als das in Kants Sinne Allgemeine zu verstehen: Das Ethische ist das, was für alle gleichermaßen Geltung hat.[331] Freilich zeichnet sich die ethische Existenzweise durch eine charakteristische Spannung aus. Denn der Einzelne kommt nicht umhin, sein Leben als er selbst, als dieses bestimmte Individuum zu leben und zugleich als dieses Individuum das Allgemeine (des Ethischen) zu konkretisieren[332]: „Unmittelbar sinnlich und seelisch bestimmt ist der Einzelne ein Einzelner, der sein Telos in dem Allgemeinen hat, und es ist seine ethische Aufgabe, sich beständig in diesem auszudrücken, seine Einzelnheit aufzuheben, um das Allgemeine zu werden."[333]

Exemplarisch kommt das Individuum dieser Spannung zwischen Einzelnem und Allgemeinem etwa durch das Leben in der Ehe nach. In der Ehe zu leben, ist für Kierkegaard allgemeine Pflicht, durch die Heirat erfüllt das Individuum die allgemeine Forderung in seinem konkreten Leben.

3.2.4. Die Grenzen des Ethischen und der Ethik

In *Furcht und Zittern* wird die „Herausarbeitung der Persönlichkeit", die in Entweder/Oder aus dem Zusammenstoß einer ästhetischen und einer ethischen Existenzweise begonnen wurde, um eine weitere Dimension, den religiösen Existenzvollzug erweitert. Dieses Unternehmen ist in ethischer Hinsicht deshalb bedeutsam, weil es einerseits Grenzen der ethischen Universalität aufzeigt und andererseits zugleich auf eine Dimension menschlicher Existenz hinführt, die der Allgemeinheit des Ethischen nicht verfügbar ist und die Kierkegaard im Anschluss an die neutestamentliche Sprachprägung „Glaube" nennt. Dass Kierkegaard den Existenzvollzug des Glaubens nicht an einer christlichen Figur, sondern an Abraham als dem „Glaubensritter" vorführt, zeigt bereits an, dass „Glaube" hier nicht lediglich als eine Frage des Bekenntnisses oder der konfessionellen Zugehörigkeit verstanden werden sollte, sondern im Kierkegaardschen Sinne eine Möglichkeit menschlichen Existenzvollzugs anzeigt. Für die Existenzform des Glaubens ist kennzeichnend, dass das Höchste nicht das Allgemeine ist, sondern die singuläre individuelle Existenz: Der Glaube ist „dies Paradox, dass der Einzelne höher ist als das Allgemeine"[334].

---

[331] Völlig parallel bestimmt auch *Johannes de Silentio* das Ethische: „Das Ethische ist als solches das Allgemeine, und als das Allgemeine das, was für jedermann gültig ist, und das lässt sich anderseits so ausdrücken: dass es in jedem Augenblick gültig ist." KIERKEGAARD (*FZ*: 57).

[332] Man kann darin Kierkegaards existenzphilosophische Aneignung von Kants Autonomiebegriff erkennen: Der Imperativ ist Ausdruck eines Gesetzes, das ich mir als Träger der menschlichen Vernunft selbst auferlege.

[333] KIERKEGAARD (*FZ*: 57).

[334] KIERKEGAARD (*FZ*: 58).

In *Furcht und Zittern* wird die Figur des Glaubens wiederum anhand einer existenziellen Herausforderung herausgearbeitet; an der Kollision zweier Pflichten: Der ethischen Pflicht als Vater, den eigenen Sohn zu lieben und zu bewahren, steht die Pflicht entgegen, ihn um der Gemeinschaft Israels willen im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot zu opfern. Die *tragische* Lösung dieses Dilemmas bestünde im Verzicht auf die Befolgung der einen Pflicht zugunsten der anderen wie im Falle Agamemnons, der seine Tochter um der Gemeinschaft willen opfert. Aber diese tragische Lösung verbleibt im Horizont des Ethischen, weil die Pflicht gegenüber der Gemeinschaft auch eine Pflicht gegenüber dem Allgemeinen ist. Bei Abraham wird statt einer Pflicht gegenüber der Gemeinschaft nun eine Pflicht gegenüber Gott postuliert, die sich nicht unter die ethische Allgemeinheit subsumieren lässt und in kontradiktorischem Widerspruch zur ethischen Forderung steht. Kierkegaard kann durch diese Versuchsanlage zeigen, in welchem Verhältnis der Glaube zum Phänomen der Reue steht und so deutlich machen, dass Glaube nicht auf die willkürliche Wahl für ein Überzeugungssystem oder ein Netz von propositionalen Gehalten reduziert werden sollte, sondern seinen Sitz im Leben der individuellen Existenz hat. Dies soll im Folgenden deutlich werden.

Auf der Ebene des Ethischen oder der Ethik lässt sich der Konflikt Abrahams formal als Frage danach formulieren, ob eine Ausnahme von der Allgemeinheit des Ethischen möglich ist und wie eine solche Ausnahme sich auf der Seite der subjektiven Erfahrung bzw. genauer: des individuellen Existenzvollzugs phänomenal zum Ausdruck bringen würde. Aufgrund der Idealität und Kategorizität der ethischen Forderung liegt die Antwort im Horizont des Ethischen auf der Hand: Würde sich Abraham eine Ausnahme aus dem Allgemeinen herausnehmen, würde er schuldig werden. Denn „sobald der Einzelne dem Allgemeinen gegenüber sich in seiner Einzelnheit geltend machen will, sündigt er und kann nur dadurch, dass er dies anerkennt, sich wieder mit dem Allgemeinen versöhnen.“[335] Auf objektiver Ebene kann durch die Reue der Verstoß gegen die allgemeine Forderung der Ethik als Ausnahme vom regulär Geforderten wieder mit dem Allgemeinen versöhnt werden, da durch die Reue die Geltung der allgemeinen Regel trotz des früheren Verstoßes gegen sie wiederhergestellt wird. Auf der subjektiven Ebene des reuigen Subjekts stellt sich die Sache allerdings komplexer und ambivalenter dar – und führt an die Grenzen der ethischen Existenzform.

---

[335] Kierkegaard (*FZ*: 57).

3.2.5. Das Phänomen der Reue als Grenzerfahrung der ethischen Existenz

Die Reue ist ethisch da gefordert, wo der ethischen Pflicht nicht gefolgt wurde.[336] Würde, wer einer Pflicht nicht nachkommt, keine Reue zeigen, hätte er nicht verstanden, was von ihm gefordert war, und wäre damit – dem gegenteiligen Schein zum Trotz – nicht im Bereich des Ethischen gewesen. Doch nach *Johannes de Silentio* zeichnet sich die Reue existenzdialektisch durch einen tiefen Selbstwiderspruch aus: „die Reue ist der höchste ethische Ausdruck, aber eben als solcher der tiefste ethische Selbstwiderspruch."[337] Der Selbstwiderspruch besteht nun darin, dass die geforderte Reue gleichzeitig nicht nur nicht leisten kann, was sie leisten sollte: nämlich den fehlbaren Menschen von seiner Schuld frei zu machen, sondern vielmehr gerade ethisch zwiespältig ist, weil sie, solange sie da ist – und angesichts der Unendlichkeit der ethischen Forderung müsste sie eben auch unendlich da sein – gerade von dem ablenkt, was hier und jetzt gefordert wäre: Die ethisch geforderte Reue erweist sich als unethisch; sie versetzt den Menschen in eine Unfreiheit. *Johannes de Silentio* geht sogar so weit zu behaupten, dass die Ethik an der Reue zugrunde geht.[338] Er wird dabei sekundiert von *Vigilius Haufniensis*, demzufolge die Ethik in ihrer idealen Reinheit am Selbstwiderspruch der Reue „strandet". D.h. die Ethik und mit ihr die an der ethischen Idealität orientierte Lebensform gelangt im Phänomen der Reue an eine nicht überwindbare Grenze:

„Entweder das ganze Dasein ist in der Forderung der Ethik zu Ende, oder die Bedingung wird herbeigeschafft, und das ganze Leben und das ganze Dasein fängt von vorne an, nicht durch eine immanente Kontinuität mit dem Vorhergehenden hindurch, welches ein Widerspruch ist, sondern vermöge einer Transzendenz, welche die Wiederholung durch eine Kluft von dem ersten Dasein scheidet"[339].

---

[336] Dass dem Phänomen der Reue eine grundlegende hermeneutische Bedeutung für die Erschließung der ethischen Dimension menschlicher Existenz zukommt, hat in ein wenig anderer Weise jüngst auch Raimond Gaita sorgfältig herausgearbeitet, vgl. Gaita (1991: 43–63). Im Anschluss an Gaitas Überlegungen hält Mulhall (2011: 22) fest: „The standing possibility of remorse reveals in an exceptionally powerful way the peculiarly precious individuality of both victim and victimizer – that of the former being manifest in her vulnerability to evil as well as in her capacity to haunt her victimizer, the latter manifest in her ability not only to do evil but to be haunted by those to whom that evil was done. […] For only beings who can suffer, beyond any particular harm done to them, from the knowledge that it was done by a fellow human being in the spirit of denigration or contempt, and who can suffer from the knowledge that, beyond any particular harm they inflicted on a fellow human being, they did so in a spirit of denigration or contempt, are beings whose individuality manifests moral depth or texture of a kind which can claim our unconditional respect."

[337] Kierkegaard (*FZ*: 111).

[338] Vgl. Kierkegaard (*FZ*: 111).

[339] Kierkegaard (*BA*: 15).

Mit der ersten Alternative ist gemeint, dass die Reue den Reuigen in ihrer Unendlichkeit, die der Unendlichkeit der ethischen Forderung entspricht, bestimmt und so diese Existenz auf die zu bereuende Tat festlegt, was sie daran hindert, sich in Freiheit in der konkreten Situation zu entscheiden: Die Wiederholung des Daseins im Sinne der Freiheit zur Handlung ist beschnitten. Der Einzelne ist auf immer auf dieses unter ethischen Gesichtspunkten verwirkte Dasein festgelegt. Dies gilt – und hier zeigt sich Kierkegaards existenzdialektischer Scharfsinn – selbst dann, wenn die Reue positiv in die Selbstbestimmung der eigenen Identität aufgenommen wird, wie gerade der Ethiker in der Figur des Gerichtsassessors explizit andeutet:

„ich habe nur einen Ausdruck für mein Leiden – Schuld, nur einen Ausdruck für meinen Schmerz – Reue, nur eine Hoffnung vor meinem Auge – Vergebung. […] denn ich kenne nur ein einziges Leid, das mich in Verzweiflung bringen und alles in sich hinabziehen könnte – die Trauer darüber, dass die Reue ein Trug wäre, ein Trug nicht hinsichtlich der Vergebung, die sie sucht, sondern hinsichtlich der Zurechnung, die sie voraussetzt.“[340]

Die Verzweiflung des Ethikers besteht nach dieser Aussage nicht darin, dass die Reue vielleicht ins Leere gehen könnte, weil keine Vergebung möglich ist, etwa, weil es keine Instanz gibt, die von der absoluten Schuld, wie sie in der Reue zum Ausdruck gebracht wird, befreien könnte. Der Ethiker hätte ja immer noch die Reue als gewissermaßen negativen Ausdruck seines existenziellen Grundvollzugs: Der Freiheit zur Selbstbestimmung in der absoluten Wahl. Die Verzweiflung könnte sich deshalb nur dadurch einstellen, dass die Reue selbst sich als grundlos und damit als Illusion erweist – und damit das ganze Kategoriengefüge der existenziellen Selbstauslegung der ethischen Lebensform mit in den Abgrund reißt. Die Ethik wird so „vermittelst der Reue“[341] zu einer bindenden, statt zu einer freiheitskonstituierenden und -sichernden Macht.

Die zweite Alternative deutet an, was gefordert wäre („die Bedingung“), damit die Ethik nicht zum Käfig der Existenz wird: Die Möglichkeit der Wiederholung, d.h. die Möglichkeit in unbelasteter Freiheit in der eigenen Existenz die Allgemeinheit des ethisch Geforderten zu verwirklichen und so der eigenen Identität eine ungebrochene Kontinuität zu erhalten. Die Ethik kann diese Bedingung von sich aus allerdings nicht bewerkstelligen, denn es „gilt von der Ethik, was vom Gesetze gesagt wird, dass sie ein Zuchtmeister ist, welcher, indem er fordert mit seinem Fordern lediglich richtet, nicht zeugt.“[342] Die Bedingung, die herbeigeführt werden müsste, um die ethische Wiederholung zu ermöglichen, bestünde schlicht in der Tilgung der durch die Verfehlung aufgeladenen absoluten Schuld. Ihr Absolutheitscharakter

[340] Kierkegaard (*EO2*: 253).
[341] Kierkegaard (*BA*: 14).
[342] Kierkegaard (*BA*: 14).

macht es aber unmöglich sie unter ethischen Gesichtspunkten aufzuheben: Dies hieße, eine absolute Schuld zu relativieren, was in der Kierkegaard'schen Stadiendisjunktion nur durch einen Wechsel von der ethischen in die ästhetische Lebensform möglich wäre; anders gesagt: nur um den Verlust des Ethischen. Die Möglichkeit der Wiederholung als Möglichkeit in unbelasteter Freiheit in der eigenen Existenz die Allgemeinheit des ethisch Geforderten zu verwirklichen kann deshalb, wie *Vigilius* festhält, „nicht durch eine immanente Kontinuität mit dem Vorhergehenden hindurch" erfolgen – das wäre „ein Widerspruch" –, sondern lediglich durch einen qualitativen Übergang: „vermöge einer Transzendenz, welche die Wiederholung durch eine Kluft von dem ersten Dasein scheidet"[343].

Im *Begriff Angst* lässt Kierkegaard *Vigilius* diesen Übergang als einen Übergang von einer „ersten" Ethik zu einer „zweiten" Ethik bezeichnen. Ich werde sogleich auf diese Unterscheidung näher eingehen, zunächst geht es mir noch einmal darum, wie dieser Übergang sich vollziehen kann.[344] Der Übergang von der ersten zur zweiten Ethik kann nach dem Gesagten weder kontinuierlich noch etappenweise verlaufen, sondern nur durch einen kategorialen Sprung, d.h. einen Sprung in eine Existenzform, die sich durch andere Kategorien der Selbstauslegung auszeichnet, als sie der Ethik bzw. dem ethischen Existenzvollzug (im Sinne der ersten Ethik) zur Verfügung stehen. Bei Kierkegaard wird dies durch einen Querverweis im *Begriff Angst* auf *Furcht und Zittern* angedeutet. Nach *Vigilius* lasse der Verfasser von *Furcht und Zittern* „zu mehreren Malen die begehrte Idealität der Ästhetik an der geforderten Idealität der Ethik stranden, um in diesem Zusammenstoß die religiöse Idealität sichtbar werden zu lassen als diejenige, welche eben die Idealität der Wirklichkeit ist"[345].

3.2.6. Das unaussprechliche Paradox des Glaubens

Die religiöse Idealität, wie sie durch den Glaubensritter Abraham verkörpert wird, lässt sich nicht direkt aussprechen und in ihren Konstitutionsmomenten beschreiben. Aus diesem Grund wählt der Verfasser mit dem sprechenden Namen „de Silentio" das Verfahren der indirekten Kommunikation. Die religiöse Idealität bricht durch einen „dialektischen Sprung und in der positiven Stimmung: ‚siehe es ist alles neu geworden', und der negativen Stimmung, welche die Leidenschaft des Absurden ist"[346] hervor. Die Pflicht gegenüber Gott ist aber nicht eine höhere ethische Pflicht, sondern sprengt die

---

[343] Kierkegaard (*BA*: 15).

[344] Meine Interpretation von Kierkegaard deckt sich weitgehend mit derjenigen von Arne Grøn (1998).

[345] Kierkegaard (*BA*: 14).

[346] Kierkegaard (*BA*: 14).

Grenzen des Ethischen.[347] „Der Glaube ist eben dies Paradox, dass der Einzelne als Einzelner höher ist denn das Allgemeine, ihm gegenüber im Rechte ist, ihm nicht unter-, sondern übergeordnet ist, doch wohl zu merken dergestalt, dass eben der Einzelne, der als Einzelner dem Allgemeinen untergeordnet gewesen ist, nun durch das Allgemeine hindurch ein Einzelner wird, der als Einzelner ihm übergeordnet ist“[348].

Die Pointe dessen, was mit einem kategorialen Übergang gemeint ist, erschließt sich, wenn die aus der ethischen Perspektive sich aufdrängende Frage nach der Legitimität einer solchen Ausnahme von der ethischen Allgemeinheit gestellt wird. Denn die Ausnahme von der ethischen Regel erscheint im Horizont des Ethischen als Verfehlung oder als Sünde – einzig in der Reue könnte diese Verfehlung wieder der Allgemeinheit eingeordnet werden: „Will man leugnen, dass diese Form [scil. der Ausnahme von der ethischen Allgemeinheit, wie sie Abraham instanziiert,] sich in einer Weise aufnehmen lässt, in der sie keine Sünde ist, so ist der Stab über Abraham gebrochen.“[349] Denn dann wäre die von Abraham eingenommene teleologische Suspension des Ethischen eine dämonische Tat. Die einzige existenzdialektische Alternative zum dämonischen Paradox ist deshalb der Glaube, der keiner Subsumtion unter ein Allgemeines zugänglich ist: „Dieser Standpunkt lässt sich nicht vermitteln; denn alle Vermittlung geschieht gerade in kraft des Allgemeinen; er ist und bleibt in alle Ewigkeit ein Paradox, unzugänglich dem Denken.“[350]

Von außen lässt sich nicht beurteilen, ob Abraham sündigt oder auf göttlichen Befehl hin handelt. Aus der Perspektive des Ethischen versündigt er sich. Aber die Perspektive des Glaubens ist keine Allgemeinperspektive, sondern eine Dimension der unvertretbaren Individualität. In dieser Pflichtbeziehung gegenüber Gott verhält sich der Einzelne absolut zum Absoluten, wobei das Ethische zum Relativen herabgesetzt wird. Daraus folgt nicht, dass der Glaube die Ethik aufhebt, sondern dass aufgrund des paradoxen Charakters der Gottesbeziehung auch das Ethische paradox wird:

---

[347] Bereits bei Kant ist ein ähnlicher Gedanke zu finden, wenn er die Vorstellung von Pflichten gegenüber Gott ablehnt. Der Begriff der „Pflicht gegenüber Gott“ kann deshalb als Grenzbegriff verstanden werden: Im Horizont der Ethik ist der Begriff leer, weil ethische Subjekte nur gegenüber anderen ethischen Subjekten Pflichten haben. Anders formuliert wird mit dem Begriff der „Pflicht gegenüber Gott“ die Differenz von Schöpfer und Geschöpf im Vokabular der Ethik zu reformulieren versucht, was aber nicht gelingt. Es ist deshalb der Wechsel in ein anderes Begriffsregister notwendig. Theologisch überzeugend ist m.E. der Vorschlag von Ingolf U. Dalferth hier in Gabe-Dank-Relationen zu denken.

[348] Kierkegaard (*FZ*: 59).

[349] Kierkegaard (*FZ*: 66 f.).

[350] Kierkegaard (*FZ*: 59).

„Das ist das Paradox, vermöge dessen er auf der Spitze bleibt, und das er keinem andern deutlich machen kann, denn das Paradox ist, dass er als ein Einzelner sich in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten setzt. Hat er das Recht dazu? Sein Recht dazu ist abermals das Paradoxe; denn sofern er es hat, hat er es nicht in kraft des Allgemeinen, sondern in kraft seines Seins als Einzelner.“[351]

Mit dem absurden Sprung in den Glauben ist die Möglichkeit eines Existenzvollzugs angezeigt, die die Blockade der Reue, in die die ethische Lebensweise zwangsläufig führt überwunden werden kann. Im Folgenden muss nun herausgearbeitet werden, welche Veränderung die Ethik selbst durch diesen Sprung erfährt.

3.3. Die Transformation der Ethik

3.3.1. Von der ersten Ethik

Arne Grøn[352] hat auf die in der Kierkegaard-Exegese bis dahin wenig beachtete Unterscheidung von erster und zweiter Ethik aufmerksam gemacht. Und ich teile seine Annahme, dass sich diese Unterscheidung auch in Hinblick auf die Bestimmung der einzelnen Schriften Kierkegaards im Kontext des Gesamtwerks als hilfreich erweist. Ich beschränke mich auf wenige Andeutungen in Bezug auf das Thema der Ethik und möchte behaupten, dass *Entweder/Oder*, *Furcht und Zittern*, *Der Begriff Angst* und *Taten der Liebe* in Hinblick auf den Status der Ethik einen sich oberflächlich zwar nicht aufdrängenden, aber untergründig eng miteinander verbundenen Zusammenhang bilden, der sich vielleicht folgendermaßen knapp umreißen lässt: In den pseudonymen Schriften ist unter „ethischem Existenzvollzug“ und „Ethik“ (als dessen reflexivem Korrelat) das zu verstehen, was unter dem pente legomenon[353] der Unterscheidung von „erster“ und „zweiter“ Ethik als „erste Ethik“ zu verstehen ist. Ethischer Existenzvollzug im Sinne der ersten Ethik besteht darin, dass das endliche Subjekt, das sich, auch wenn es sich zwar nicht selbst erschaffen hat, dadurch und insofern selbst konstituiert, als es sich entschließt, sein Leben an die Bestimmung einer ewigen Gültigkeit zu binden und durch diese autonome Selbstbindung, Freiheit zu verwirklichen. Das sich durch diesen Vollzug (der existenziellen Wahl) konstituierende ethische Subjekt vollzieht in diesem Akt der Selbstbestimmung zwei Bewegungen: Einerseits reißt es sich selbst von den ihm vorgegebenen Bestimmungen los und konstituiert sich als unendliches Subjekt (negative Seite der Freiheit

[351] Kierkegaard (*FZ*: 66 f.).

[352] Grøn (1998).

[353] Der Ausdruck „zweite Ethik“ erscheint im Gesamtwerk nur in *Der Begriff Angst*, da aber gerade fünf Mal Kierkegaard (*BA*: 19.21), zusätzlich einmal synonym unter der Bezeichnung „neue Ethik“, Kierkegaard (*BA*: 14).

von ...) und andererseits bindet es sich selbst durch den Akt der Wahl und konstituiert sich so als endliches Selbst (positive Seite der Freiheit *zu* ...).[354]

Der Zweck und die Aufgabe der (ersten) Ethik besteht darin, „jeden Menschen […] zum wahren, zum ganzen Menschen, zum Menschen schlechthin“[355] zu machen. Die Idealität der Ethik korrespondiert deshalb dieser jedem Menschen sich stellenden Aufgabe, „sich selbst seiner ewigen Gültigkeit“[356] nach zu wählen. Die Aufgabe der Freiheit ist deshalb die Verwirklichung seiner selbst – und insofern dies in Freiheit geschehen soll, ist vorausgesetzt, dass das „was er verwirklichen will, […] sein ideales Selbst […] an keinem andern Orte [zu finden ist] als in sich selbst.“[357]

Die erste Ethik setzt deshalb voraus, dass „der Mensch im Besitz der Bedingungen ist“ zur Erfüllung dieser Aufgabenstellung der Verwirklichung der ethischen Idealität im je eigenen Lebensvollzug. Aber – so *Vigilius* – „hierdurch entfaltet die Ethik einen Widerspruch, indem sie gerade die Schwierigkeit und die Unmöglichkeit deutlich macht“[358]. Die Unmöglichkeit, auf die *Vigilius* hier den Finger legt, ist die Unmöglichkeit der Erfüllung der Aufgabe der Ethik, die Idealität in die Wirklichkeit hineinzubringen[359]. Denn die Wirklichkeit (im Sinne des jeweils konkreten Lebensvollzugs) widerspricht der Idealität der Ethik sowohl faktisch als auch prinzipiell: Die Idealität der Ethik in den Dimensionen der Kategorizität ihrer Forderung und der Universalität ihrer Geltung, erforderte, dass der Einzelne ihr in jedem Augenblick vollkommen entspräche und so diese Idealität verwirklichte. *Vigilius* differenziert zwischen Schwierigkeit und Unmöglichkeit: Die Verwirklichung dieser Idealität ist faktisch schwierig, und zwar prinzipiell, weil mit einer permanenten Unsicherheit behaftet, die sich nur schon daraus ergibt, dass das eigene Handeln in seiner Bedeutungsdimension und in Hinblick auf die potenziellen Nebeneffekte und Handlungsfolgen nicht vollkommen kontrollierbar ist. Die Verwirklichung der ethischen Idealität im Lebensvollzug ist darüber hinaus auch unmöglich, weil die Verwirklichung einer idealen Vollkommenheit einem endlichen Subjekt prinzipiell nicht möglich sein kann. Dadurch aber sieht sich der Einzelne nicht bloß unter die Anklage, sondern unter das Gericht der Ethik gestellt.[360] In Bezug auf faktische Abweichungen vom ethisch Geforderten in Situationen, in denen das ethische Ideal nicht verwirklicht wurde, bringt sich das ethische Subjekt in der Reue zum Ausdruck. Insofern der Ethiker aber in dieser Reue die erlösende Macht

---

[354] Vgl. Kierkegaard (*EO2*: 227–231).
[355] Kierkegaard (*BA*: 15).
[356] Kierkegaard (*EO2*, 224).
[357] Kierkegaard (*EO2*, 276).
[358] Kierkegaard (*BA*: 13 f.).
[359] Vgl. Kierkegaard (*BA*: 13).
[360] Vgl. Kierkegaard (*BA*: 14).

erkennt und sie zur für seine Existenz bestimmenden Leitidee machen kann, unterliegt er, wie oben gesehen, einer Täuschung.

Das Phänomen der Reue ist der Ausdruck dieses Selbstwiderspruchs, der den ethischen Lebensvollzug grundlegend bestimmt. Denn die Reue verdeckt eine grundlegendere Konstellation menschlicher Existenz, für die die erste Ethik keinen Begriff hat, an dem sie aber „vermittelst der Reue strandet“[361]: die Sünde.

3.3.2. Über die Sünde

Die ethische Existenzform strandet also vermittelst der Reue an einer existenziellen Inkommensurabilität: „Sobald die Sünde in Erscheinung tritt, geht die Ethik zugrunde, eben an der Reue; denn die Reue ist der höchste ethische Ausdruck, aber eben als solcher der tiefste ethische Selbstwiderspruch.“[362]

Die zentrale Kategorie der Selbstauslegung, von der die zweite Ethik ausgeht, ist deshalb die Sünde, für die die erste Ethik (die Ethik der ethischen Existenz) keine äquivalente Kategorie hat. Das Phänomen der Reue lässt die ethische Existenz lediglich dadurch die Kategorie der Sünde erahnen, dass die Reue selbst sich unter Kategorien der ethischen Existenz als selbstwidersprüchlich erweist: Sie kann keine Erlösung von der Schuld bringen. Dies scheint sogar der Gerichtsassessor in *Entweder/Oder* zu erahnen, wenn er statuiert, „dass ich kein radikales Böses annehme, sintemal ich die Wirklichkeit der Reue behaupte; Reue jedoch ist zwar ein Ausdruck für Versöhnung, zugleich aber ein schlechthin unversöhnlicher Ausdruck.“[363]

Die zweite Ethik hingegen bezeichnet jene Ethik, die sich aus dem Zusammenbruch der ersten Ethik aufdrängt, der sich im Phänomen der Reue anzeigt. Die zweite Ethik, die *Vigilius Haufniensis* einführt, bezeichnet damit nicht eine Alternative zur ersten Ethik, für die man sich bereits früher hätte entscheiden können, sondern die Antwort auf die ungelösten Schwierigkeiten, die die erste Ethik zusammenbrechen lässt:

> „Kurz gesagt, die ‚erste‘ Ethik ist *die* Ethik, welche an der Wirklichkeit der Sünde scheitert, während die ‚zweite’ Ethik *die* Ethik ist, welche – mit *Vigilius Haufniensis’* Worten – sich dadurch ändert, dass sie ‚ihre Idealität in dem durchdringenden Bewusstsein der Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Sünde‘ hat. […] Dass die Wirklichkeit die Wirklichkeit der Sünde ist, ist eine Behauptung, jedoch eine Behauptung, mit der auf die Wirklichkeit aufmerksam gemacht wird, durch die der Einzelne selbst bestimmt ist.“[364]

Mit dem Begriff der Sünde ist deshalb „eine Kategorie zum Vorschein gekommen, die ganz und gar außerhalb ihres [scil. der ersten Ethik] Bereichs

[361] Kierkegaard (*BA*: 14).
[362] Kierkegaard (*FZ*: 111).
[363] Kierkegaard (*EO2*: 187).
[364] Grøn (1998: 360).

liegt."[365] Für das angemessene Verständnis ist es entscheidend zu sehen, dass die zweite Ethik mit dem Begriff der Sünde keine empirisch-kausale Erklärungshypothese dafür liefert, wie es dazu kommen kann, dass Menschen im Bemühen ihrer Lebensaufgabe nachzukommen, sich unethisch verhalten, sodass mit der therapeutischen Korrektur oder invasiven Beseitigung dieses sozialpsychologisch erworbenen oder genetisch vererbten Makels das Hindernis für den Vollzug menschlicher Freiheit in Übereinstimmung mit dem ethischen Ideal aus dem Weg geräumt werden könnte. Die Sünde ist nichts Unmittelbares[366] und entzieht sich deshalb der psychologischen ebenso wie der metaphysischen Bestimmung: „die Sünde ist kein Zustand. Ihre Idee ist, dass ihr Begriff ständig aufgehoben wird."[367]

Kierkegaards Sprachgebrauch weist hier die entscheidende Richtung, wenn er in Bezug auf die Sünde nicht bloß von einem *Begriff*, sondern von einer *Kategorie* spricht, denn das heißt hier: eine Kategorie der existenziellen Selbstauslegung, also ein Begriff, in dem die grundlegende Konstellation der Art und Weise, in der der Einzelne sein Leben führt, zum Ausdruck gebracht wird, oder mit Kierkegaards Worten: „eine ontologische Bestimmung, welche das Verhältnis zwischen einem existierenden, erkennenden Geist und der ewigen Wahrheit ausdrückt."[368] Sie kann deshalb eigentlich keiner Wissenschaft zugerechnet werden[369], sondern wäre, wenn schon, „Gegenstand der Predigt, wo der Einzelne als der Einzelne zum Einzelnen spricht."[370] Die Sünde ist nichts Unmittelbares, sondern zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie nur mittelbar in indirekter Kommunikation als Kategorie der Selbstauslegung angedeutet werden kann. Wie die Herausarbeitung der ethischen Existenzweise hat deutlich werden lassen, steht die Ethik im Sinne Kierkegaards vor einer scheinbar unlösbaren Herausforderung: Denn eine „Ethik welche die Sünde ignoriert, ist eine ganz und gar müßige Wissenschaft, aber macht sie die Sünde geltend: so ist sie eben damit über sich selbst hinaus."[371]

3.3.3. Zur zweiten Ethik

Die zweite Ethik, von der *Vigilius* spricht, kann deshalb als eine Ethik bestimmt werden, die aus den Bedingungen hervorgeht, die zum Zusammenbruch der ersten Ethik führten, und sich nur durch einen qualitativen Sprung, eine grundlegende Verschiebung des eigenen Verstehenshorizonts einstellen

---

[365] Kierkegaard (*BA*: 16 f.).
[366] Vgl. Kierkegaard (*FZ*: 112).
[367] Vgl. Kierkegaard (*BA:* 12).
[368] Kierkegaard (*T2*: 79 f., VIII A 11).
[369] Vgl. Kierkegaard (*BA:* 19).
[370] Kierkegaard (*BA:* 13).
[371] Kierkegaard (*FZ*: 112).

kann. Man könnte von einer ‚Ethik der Transzendenz' sprechen, insofern es sich bei der zweiten Ethik um eine handelt, die eine Existenzweise umfasst, welche die durch die Kategorien der ersten Ethik (absolute Selbstwahl, Freiheit, Selbstverwirklichung, Autonomie, Reue) bestimmten Verstehensmöglichkeiten übersteigt, insofern die erste Ethik ja gerade in der Reue an eine durch sich selbst nicht mehr fassbare, sie selbst aber lähmende Grenze kommt. Eine solche Bestimmung wäre nicht falsch, aber unter den Verstehensbedingungen einer spätmodernen, spätsäkularen Gegenwart vielleicht deshalb leicht missverständlich, weil sie den Verdacht wecken könnte, die zweite Ethik laufe auf eine Form der Sonderethik für religiöse Individuen (im Allgemeinen) oder frömmlerische Christen hinaus, was sie unter dem Universalitätsanspruch der Moderne natürlich dem Vorwurf des Partikularismus aussetzt. Diese Auffassung wird noch bestärkt, wenn man in Rechnung stellt, dass *Vigilius* in Bezug auf die Grundlagen dieser zweiten Ethik ausdrücklich auf anthropologische Bestimmungen der klassischen christlichen Dogmatik abstellt, wenn er schreibt: „Die neue Ethik setzt die Dogmatik voraus und mit ihr die Erbsünde"[372] und damit meint, dass diese zweite Ethik das Dogma der Erbsünde als anthropologische Grundbestimmung des Menschseins voraussetzt.[373]

Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die zweite Ethik nach *Vigilius* (und mit ihm wohl Kierkegaard) das Dogma von der Erbsünde zum Ausgangspunkt hat. Es ist aber ein Irrtum zu meinen, dass damit eine bestimmte anthropologische Überzeugung gemeint sei, die auch anders ausfallen könnte und die deshalb der rational-argumentativen Begründung bedarf. Denn die Dogmatik kann die Erbsünde selbst nicht erklären, sondern setzt sie schlicht voraus[374] als Versuch denjenigen Bedingungen Rechnung zu tragen, durch die die erste Ethik an sich selbst strandete. Im Begriff der Erbsünde liefert die Dogmatik der zweiten Ethik eine Erklärung für die Sünde des Einzelnen, für die sie sich aber selbst nicht interessiert: Die „zweite Ethik hat nichts mit der Möglichkeit der Sünde oder der Erbsünde zu schaffen"[375], „wie sie entstanden ist, das kümmert die Ethik nicht, außer insofern als es ihr gewiss ist, dass die Sünde in die Welt gekommen ist."[376]

---

[372] Kierkegaard (*BA:* 18).

[373] Vgl. Kierkegaard (*BA:* 17 f.).

[374] Vgl. Kierkegaard (*BA:* 17).

[375] Kierkegaard (*BA:* 21).

[376] Kierkegaard (*BA:* 20). Die Frage, wie es dazu kommt, dass Menschen sündigen (die Frage nach der *realen* Möglichkeit der Sünde), ist nach Vigilius eine Frage der Psychologie, wohingegen die Frage, wie Sünde überhaupt möglich ist (Frage der *ideellen* Möglichkeit der Sünde) Gegenstand der Dogmatik ist, die sie durch die Erbsünde beantwortet. Vgl. Kierkegaard (*BA:* 21).

Die Wirklichkeit der Sünde stellt sich, wie gesehen, zwangsläufig ein. Der ersten Ethik fehlen freilich die Begriffe, um sie in den eigenen Existenzvollzug nicht selbstwidersprüchlich integrieren zu können. Ist die Kategorie der Sünde aber gesetzt, ist der Übergang von der ersten zur zweiten Ethik, ein Übergang zu „einer anderen Ordnung der Dinge“[377], zugleich vollzogen: „Sobald die Sünde wirklich gesetzt ist, ist die [zweite, MUB] Ethik zur Stelle, und folgt nun einem jeden ihrer Schritte.“[378] Dieser Übergang vollzieht sich nun nicht einfach als Ablösung der einen Ethik bzw. des einen Verstehensparadigmas zugunsten des anderen, sondern als *Transformation* des Paradigmas der ersten Ethik, die sich in einer Verschärfung der ersten Ethik niederschlägt.[379] Diese zweite Ethik unterscheidet sich von der ersten Ethik dadurch, dass sie die Sünde nicht ignoriert, was sich nun auch darauf auswirkt, wie sie sich im konkreten Lebensvollzug zum Ausdruck bringt: Sie „hat ihre Idealität nicht darin, dass sie ideal fordert, sondern […] in dem durchdringenden Bewusstsein der Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Sünde“[380]. Die Veränderung im Übergang von der ersten zur zweiten Ethik ist also nicht eine Veränderung der ethischen Forderungen (Pflichten), sondern eine Veränderung des diese Forderungen wahrnehmenden ethischen Bewusstseins, welches die eigene Wirklichkeit und damit die Wirklichkeit der Freiheit als eine prinzipiell unter dem Vorbehalt der Sünde stehende Wirklichkeit wahrnimmt. Mit diesem Übergang stellt sich deshalb ein verändertes Verständnis des Ethischen ein, dem eine Verschiebung der Aufmerksamkeit im ethischen Fragen entspricht.

Damit haben uns die pseudonymen Schriften *Entweder/Oder*, *Furcht und Zittern* und *Der Begriff Angst* in indirekter Mitteilung zu derjenigen Wirklichkeit hingeführt, die als religiöse Existenz bezeichnet werden kann. In Bezug auf die Ethik und das ethische Denken liegt der Ertrag dieser Nachzeichnung bislang darin, dass sie auf die grundlegende Bedeutung des Selbstverstehens und der den (bewussten) Existenzvollzug bestimmenden Kategorien aufmerksam gemacht haben. An dieser Stelle zeigt sich nun ein grundlegender Perspektivenwechsel an, der die Kategorien des hermeneutischen Horizontes auch in Hinblick auf die Ethik und das ethische Denken verändert. Da mit dem Sündenbegriff nun aber eine Kategorie erreicht ist, die sich wissenschaftlicher Behandlung[381], und das heißt dem Modus der direkten ästhetischen Mitteilung, entzieht, muss der kategoriale Sprung im Wechsel von der ersten zur zweiten Ethik sich auch in der Verwendung der literarischen Form niederschlagen. Wie gesehen ist das literarische Genre, das dem

[377] Kierkegaard (*BA:* 18).
[378] Kierkegaard (*BA:* 20).
[379] Vgl. Grøn (1998: 366).
[380] Kierkegaard (*BA:* 18).
[381] Vgl. Kierkegaard (*BA:* 19).

Sündenbegriff entspricht, nach *Vigilius* die „Predigt, wo der Einzelne als der Einzelne zum Einzelnen spricht.“[382] Damit deutet *Vigilius* nicht nur an, dass seine psychologische Abhandlung nicht eigentlich zum Kern der Sache vordringen kann und gewissermaßen in einer äußerlichen, weil eben ästhetischen Perspektive im Verhältnis zur Sünde verbleibt. Der Hinweis ist im Kontext des Gesamtwerks und der literarischen Taktik vielmehr als Andeutung der Beziehung zu verstehen, in der die ästhetische Schriftstellerei zum von Anfang an mitlaufenden, parallelen Unternehmen der religiösen Schriftstellerei in den erbaulichen Reden stehen, die Kierkegaard unter seinem eigenen Namen erscheinen ließ. So hat bereits die Nachzeichnung der pseudonymen Werke erahnen lassen, dass Ethik im Sinne Kierkegaards ein im selbstreflexiven Sinne hermeneutisches Unterfangen ist, deren grundlegende Dimension im Engagement und der „unendlichen Interessiertheit“ der eigenen Existenz zu finden ist. Die positive Darstellung der in der pseudonymen Literatur lediglich indirekt angezeigten religiösen Existenz findet in der autonymen Schriftstellerei ihren Niederschlag. Die in Hinblick auf die Ethik bedeutendste, weil ausführlichste und auch systematisch tiefste Ausarbeitung dieser Einsichten findet sich in *Taten der Liebe*.

3.4. Die zweite Ethik als hermeneutische Ethik

Bereits die erste Ethik hat es in ihrem Kern mit der Frage zu tun, wie Menschen sich in ihrem Handeln zu sich selbst verhalten. Mit dem Übergang von der ersten zur zweiten Ethik geht eine Veränderung des ethischen Bewusstseins einher, das sich als eine fundamentale Veränderung des eigenen Wahrnehmungshorizontes beschreiben lässt. In Hinblick auf die Ethik stellt sich diese Veränderung als eine Veränderung des Selbstbewusstseins dar, deren Schwierigkeit selbst *Vigilius* bereits erahnt: „Verstehen und verstehen ist zweierlei […]. Die Innerlichkeit ist das eine Verstehen, aber im Konkreten geht es darum, wie dies Verstehen zu verstehen ist. Eine Rede verstehen, ist eines, das Hinweisende darin verstehen ist ein anderes; verstehen, was man selber sagt, ist eines, sich selbst verstehen in dem Gesagten, ist ein anderes.“[383]

---

[382] Kierkegaard (*BA:* 13). Den Unterschied zwischen einer christlichen Rede, wie sie in der religiösen Schriftstellerei Kierkegaards vorkommt, und einer Predigt bestimmt Kierkegaard in einer Journalnotiz folgendermaßen: „Die christliche Rede lässt sich zu einem gewissen Grad mit dem Zweifel ein – die Predigt operiert absolut, einzig und allein durch die Vollmacht, die der Schrift, die der Apostel Christi. Es ist deshalb absolute Ketzerei, sich in einer Predigt mit den Zweifeln einzulassen, mag man auch noch so gut mit ihnen zu hantieren wissen. Deshalb steht im Vorwort zu meinen christlichen Reden: wenn ein Leidender, der sich zugleich in *manchen Gedanken verirrt hat*. Eine Predigt setzt einen Pfarrer (die Ordination) voraus; die christliche Rede kann [von] einem gewöhnl. Menschen sein.“ Kierkegaard (Journal NB: 120 = VIII 1 A 6).

[383] Kierkegaard (*BA:* 148).

Vigilius ruft mit diesen eher rätselhaften Überlegungen in Erinnerung, dass jede Handlung immer und unweigerlich eine Dimension der Selbstoffenbarung mit sich bringt, durch die sich das handelnde Subjekt im Koordinatennetz nicht nur der sozialen Interaktion, sondern auch der rein selbstbezüglichen existenziellen Position verortet. Die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Option ist immer auch ein Urteil über die eigene Existenz, das „in jedem Augenblick gefällt wird, weil das Dasein in jedem Augenblick, in dem du lebst, über dich urteilt, da Leben heißt, über sich selbst urteilen, offenbar werden."[384]

Diesen Gedanken formulierte Kierkegaard bereits in einer der zeitgleich mit *Furcht und Zittern* und der *Wiederholung* herausgegeben *Drei erbauliche Reden* von 1843, als er darauf hinwies, dass die Qualität des Handelns Ausdruck der „Beschaffenheit" der menschlichen Seele ist: „denn alle Betrachtung ist nicht bloß ein Empfangen, ein Entdecken, sondern zugleich ein Hervorbringen, und insofern es dies ist, wird es ja entscheidend, wie der Betrachtende selber beschaffen ist."[385]

Die mit der Transformation der Ethik einhergehende Veränderung der Wahrnehmung legt deshalb einerseits den Fokus auf den inneren Menschen, man könnte auch sagen, auf seine Seele. Denn der ethisch entscheidende Unterschied liegt ja nicht „in dem Auswendigen sondern in dem Inwendigen, und von dem Inwendigen geht alles aus"[386]. Allerdings ist dabei in Erinnerung zu behalten, dass Kierkegaard den Begriff der Innerlichkeit nicht einfach nur als Gegenbegriff zum Äußeren bzw. zur Welt versteht. Innerlichkeit meint auch die immer mitgegebene Selbstrelation des Existierenden – und an dieser ist er „unendlich interessiert". Innerlichkeit ist bei Kierkegaard also immer in doppelter Hinsicht zu sehen: Einerseits in der Spannung zwischen seelisch-persönlichem Innenleben und den Geschehnissen der äußeren Welt, zugleich aber andererseits immer auch in der Spannung von Endlichkeit und Unendlichkeit, die den ethischen (und den ethisch-religiösen) Existenzvollzug definiert.

In der ersten Hinsicht, bezogen auf die Differenz Innen vs. Außen findet sich dieser Gedanke auch bei John McDowell, Cora Diamond und Iris Murdoch. Kierkegaards Analyse ist aber komplexer, da hier die Differenz Innen vs. Außen immer zugleich auch unter der Perspektive der Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit zu sehen ist. Ethisch entscheidend sind nicht die mutmaßlichen Unterschiede der zu bewertenden Objekte des moralischen Urteils, sondern ethisch entscheidend ist vielmehr die Art und Weise der Wahrnehmung: „Es kommt also nicht nur auf das an, was man sieht; sondern

[384] Kierkegaard (*TL*: 253).
[385] Kierkegaard (*3R43*: 106 f.).
[386] Kierkegaard (*3R43*: 107).

was man sieht, das hängt davon ab, *wie* man sieht"[387], und – so möchte (und muss) man anfügen: *Wie* man (sich selbst, andere und anderes) sieht, sind einander wechselseitig beeinflussende und interdependente Fragen, die letztlich davon bestimmt sind, in welcher Weise das eigene Leben gelebt wird. Damit ist nun zweierlei angedeutet: Einerseits ist in Erinnerung gerufen, dass das Grundthema von Kierkegaards Schriften ein eminent ethisches ist und als die Frage nach dem Gelingen oder Misslingen des eigenen Lebens qualifiziert werden kann, die Kierkegaard als eine Frage des Selbstseinkönnens formuliert. Andererseits ist darauf hingewiesen, dass die Beantwortung der Frage nach sich selbst eine Frage der Selbstauslegung und Aneignung ist.

3.5. Autonomie als Ziel der mäeutischen Methode

Kierkegaards ganzes schriftstellerisches Schaffen und deshalb gerade auch seine Konzentration auf die Innerlichkeit des Individuums sind von der Herausforderung geprägt, deren Ziel in der ironischen Formel „Zu stehen allein – mit der Hilfe eines Anderen"[388] anzugeben ist: Kierkegaard beabsichtigt den Einzelnen zur Selbstwirksamkeit und Autonomie zu provozieren. *Taten der Liebe* ist der paradigmatische Versuch dieses Anliegen in positiver Durchführung in Hinblick auf die Ethik literarisch umzusetzen mit dem Ziel, anderen zu Freiheit, Selbstwirksamkeit und Autonomie zu verhelfen. Denn „es ist die größte Wohltat, einem andern liebevoll dazu zu verhelfen, […] er selbst zu werden, frei, unabhängig, sein eigener Herr, ihm zu helfen, dass er allein stehe."[389] Doch stellt sich eine spezifische Herausforderung dar, insofern die Hilfe, wenn sie wirklich Hilfe zur Selbstständigkeit und Selbstwirksamkeit sein soll, „für die Augen des Unabhängigen [verborgen sein muss,] denn weiß er davon, dass ihm geholfen ward, so ist er ja nicht im tiefsten Sinne der Unabhängige, der sich selbst hilft und geholfen hat"[390], sondern eben abhängig von der Hilfe eines anderen; in Entsprechung zur angezielten Formel „zu stehen allein – mit der Hilfe eines anderen", liefe der verfehlte Versuch auf die Formel „zu stehen – allein mit der Hilfe eines anderen"[391] hinaus. Da es sich also um ein ethisches Unterfangen handelt, muss die Form der indirekten Mitteilung gewählt werden, die auch als mäeutische Hilfestellung bezeichnet werden kann.

Das literarische Werk *Taten der Liebe* steht dabei selber im Dienst dieser Befähigungsabsicht und soll also pragmatische Effekte zeitigen. Doch insofern dazu gefordert ist, dass der Geburtshelfer verborgen wirkt, gilt auch für

---

[387] Kierkegaard (*3R43*: 106 f., kursiv MUB).
[388] Kierkegaard (1997: 35) sowie *Pap.* VIII 2 B 82,15.
[389] Kierkegaard (*TL*: 302).
[390] Kierkegaard (*TL*: 304).
[391] Kierkegaard (1997: 35).

Kierkegaard als Autor von *Taten der Liebe*, dass er „versteht, sich unbemerkt zu machen“[392].

Das Wirken des ethischen Geburtshelfers muss verborgen erfolgen: denn „wenn jemand *wirklich* durch eines anderen Hilfe sein eigener Herr geworden ist, so kann man ganz unmöglich sehen, dass es des anderen Hilfe ist; denn sehe ich des andern Hilfe, so sehe ich ja, dass der, dem geholfen ward, nicht sein eigener Herr geworden ist.“[393] Dass es sich hierbei nicht um ein triviales Unterfangen handelt, sondern um eine grundlegende existenzielle Herausforderung wird deutlich, wenn noch einmal die Schwierigkeit vor Augen geführt wird, die mit der menschlichen Existenz, wie Kierkegaard sie als „Krankheit des Geistes“ analysiert, einhergehen.

3.6. Selbstsein und Verzweiflung

Nach *Anticlimacus* ist menschliche Existenz als solche ethisch strukturiert und an der Aufgabe der Selbstbestimmung unendlich interessiert. Wie gesehen zeichnet sich menschliches Leben sowohl durch passive Momente des unverfügbar Gegebenen (in *Anticlimacus'* Terminologie: des Notwendigen) als auch durch aktive Momente des durch eigenes Verfügen Veränderbaren (des Möglichen) aus. Die im so bestimmten Daseinsvollzug angelegte und in Anspruch genommene dialektische Spannung zwischen der *Faktizität* des unverfügbar Gegebenen und des durch eigene Verfügung Veränderbaren eröffnet in der Perspektive des reflexiv auf sich selbst gerichteten Geistes die dialektische Möglichkeit der Selbsttranszendierung. In der Spannung zwischen faktisch gegebener bzw. perfektisch realisierter Wirklichkeit und nicht oder noch nicht realisierter Möglichkeit wird die reflexive Perspektive des sich zu seinen Möglichkeiten verhaltenden Geistes um die evaluative Dimension der *Legitimität* als der Frage danach erweitert, wie das Leben *als menschliches* Leben zu leben sei. In der Konfrontation mit sich selbst herrscht die latente Gefahr der Unzufriedenheit mit sich selber, die zum Antrieb des Werdens im Ausgreifen auf zukünftige Möglichkeiten seiner selbst wird.

Aufgrund der inneren Struktur des Selbst als Selbstverhältnis, das sich jederzeit selbst wählen und bestimmen muss, aber sich nicht selbst geschaffen hat, besteht ein letztlich unversöhnlicher innerer Widerspruch innerhalb dieses Selbstverhältnisses: Das Selbst transzendiert seine gegebene Wirklichkeit (die Notwendigkeit) einerseits stets und in jedem Augenblick wieder, andererseits holt sich das Selbst gerade aufgrund dieser fundamentalen Zukunfts- und Möglichkeitsbezogenheit (Asymmetrie) in keinem Augenblick selbst ein, sondern ist stets „über sich hinaus“.

---

[392] Kierkegaard (*TL*: 303).

[393] Kierkegaard (*TL*: 308).

Da nun kein Mensch weder Grund noch Ursache seiner selbst ist, sondern ein „abgeleitetes, gesetztes Verhältnis“[394], gilt nach der These des *Anticlimacus* für jedes menschliche Selbstverhältnis, dass es sich, indem es sich zu sich selber verhält, immer zugleich und unweigerlich (bewusst oder unbewusst) zu einer dritten Größe verhält, „der Macht, welche es gesetzt hat“[395] als derjenigen Instanz, die als Grund oder Ursache die Bedingung der Möglichkeit dieses Selbstverhältnisses ist. Damit geht einher, dass nach *Anticlimacus* von zwei[396] Formen des misslingenden Selbstverhältnisses (der Verzweiflung) auszugehen ist[397]: Verzweifelt *nicht* man selbst sein wollen, sondern ein anderer, und verzweifelt man *selbst* sein wollen. Die erste Form wird als Verzweiflung der Schwachheit gedeutet, da das Individuum sich hier nicht als dasjenige annehmen will, das es ist; die zweite Form als Verzweiflung des Trotzes, da das Individuum hier der Unmöglichkeit, selbst Grund und/oder Ursache seiner selbst sein zu können, zum Trotz sich unablässig darin versucht, durch sich selbst zu sein. Verzweiflung ist also als Missverhältnis in der menschlichen Synthese-Struktur zu verstehen und zeigt deshalb eine „Krankheit im Geiste“ an. Die Möglichkeit der Verzweiflung ist freilich nach *Anticlimacus* kein lästiger Makel, sondern zeigt vielmehr gerade den besonderen Vorzug des Menschen an noch vor dem aufrechten Gang, „denn sie deutet hin auf das unendliche Aufgerichtetsein oder die unendliche Erhabenheit, dass er Geist ist.“[398]

Das Andere, zu dem sich jeder Synthesevollzug unweigerlich verhält, wird – allerdings zunächst völlig unspezifisch – als ‚Gott‘ bezeichnet und meint auf sehr elementarer Ebene schlicht den in jedem Daseinsvollzug mindestens implizit mitgesetzten Grund der komplexen Relationsstruktur, welche die menschliche Existenz auszeichnet.[399] Dem Vollzug der Synthese ist nicht nur die Selbstbezüglichkeit inhärent, sondern durch die Art und Weise dieses Vollzugs qualifiziert sich das Selbst auch gegenüber dem implizit mitgesetzten Grund, so dass dieser (wenn auch unbewusst) zum Maßstab der Qualifikation des Selbst wird. Der Art und Weise, in der ich mich im Verhältnis zu mir selber verhalte, entspricht ein Verhältnis zum Grund meiner Existenz, die

---

[394] Kierkegaard (*KT*: 9).

[395] Kierkegaard (*KT*: 10).

[396] Die dritte Form der unbewussten Verzweiflung, die darin gründet, dass das Individuum sich selbst nicht bewusst ist, ein Selbst zu haben (wie man es sich entwicklungspsychologisch etwa bei einem Kleinkind vorstellen kann), wird von *Anticlimacus* als uneigentliche Form der Verzweiflung kategorisiert. Vgl. Kierkegaard (*KT*: 8).

[397] Wäre das menschliche Selbstverhältnis ein aus sich selbst hervorgehendes bzw. hätte es sich selber gesetzt, so wäre nur eine Form eines verfehlten Selbstverhältnisses denkbar, nämlich diejenige, nicht man selbst sein zu wollen. Vgl. Kierkegaard (*KT*: 9).

[398] Kierkegaard (*KT*: 10).

[399] Vgl. Schulz (2014: 20).

dadurch selbst zum Maßstab für mich selbst wird. Es bestehen zahlreiche Kandidaten, die den Maßstab für die Qualifikation des Selbst im Prozess seiner Selbstwerdung abgeben können. *Anticlimacus* führt selbst eine Reihe auf: Mit Kühen (etwa für einen Viehhirten), Eltern (für ein Kind) oder dem Staat (für die Bürgerin oder den Bürger)[400] sind die Möglichkeiten bei weitem nicht ausgeschöpft. Im Prozess seiner Selbstfindung bestimmt sich das Selbst immer auch im Rekurs auf den Maßstab, den es sich wählt „und das, was qualitativ sein Maßstab ist, das ist ethisch sein Ziel“[401].

Eine neue Qualifizierung und damit eine neue Qualität, die nicht im Horizont der menschlichen Selbstwirksamkeit (und damit in der Verzweiflung des Trotzes) verbleibt, wird dem Selbst erst dadurch zuteil, „dass es das Selbst Gott gegenüber ist.“[402] Wie Schulz klarstellt, ist mit der Verbindung von Gotteshypothese und Verzweiflungsform lediglich ein phänomenologischer Sachverhalt gemeint und nicht etwa ein anthropologischer Gottesbeweis.[403] Allerdings ist mit der faktischen Wirklichkeit der Verzweiflungsform des Trotzes als durch sich selbst sein wollen angezeigt, dass letztlich jede menschliche Existenzform (zumindest im Urteil des Christen *Anticlimacus*) in einer Gottesbeziehung steht, ob sie dies in der Selbstdeutung anerkennt (im Glauben) oder nicht (im Unglauben). Doch weist diese Anleihe an Luthers formal-existenziellen Gottesbegriff („Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott“) bereits, in welcher Richtung eine Lösung des Verzweiflungsproblems zu finden sein wird. Denn ein weder in die Verzweiflung der Schwachheit noch in die Verzweiflung des Trotzes mündendes Gottesverhältnis setzt eine Relation zu diesem Dritten voraus, in der die für den Synthesevollzug vorausgesetzte Autonomie ebenso erhalten bleibt, wie die Möglichkeit der Selbstannahme eröffnet wird.

Das ist nur möglich, wenn das Selbst nicht weiter versucht, den Maßstab für sein Verhalten (als das Andere seiner selbst) aus sich selbst abzuleiten. Denn darin sind sich *Climacus* und *Anticlimacus* einig: „Indem ich verzweifle, gebrauche ich zum Verzweifeln mich selbst, und deshalb kann ich zwar durch eigene Kraft an allem verzweifeln, aber nicht, wenn ich dies tue, durch eigene Kraft zurückgelangen.“[404] Gesucht ist also eine Lösung für das Problem, das die ironische Formel „Zu stehen allein – mit der Hilfe eines Anderen“[405] angibt.

---

[400] Vgl. Kierkegaard (*KT*: 78).

[401] Kierkegaard (*KT*: 78). In dieser gegenseitigen Bezogenheit von Selbst und Umwelt zeigt sich eine Verwandtschaft von Kierkegaards Analyse des Selbst mit moderneren Konzepten, wie sie z.B. in Transaktionsanalysen entwickelt wurden.

[402] Kierkegaard (*KT*: 77).

[403] Vgl. Schulz (2014: 20).

[404] Kierkegaard (*AUN1*: 252).

[405] Kierkegaard (1997: 35) sowie *Pap.* VIII 2 B 82,15.

Die einzige Lösung besteht darin, Gott als Liebe zu glauben[406], und so sein Selbst in der Liebe gegründet sein lassen, weil nur die Liebe das Selbst wirklich selbst sein und werden lässt, indem es – paradoxerweise – von aller notwendigen Abhängigkeit freimacht. Darin ist für Kierkegaard die Wahrheit des Christentums zu sehen, dass mit ihm eine Kategorie des existenziellen Selbstverständnisses gegeben ist, die die paradoxe Spannung zwischen selbstbestimmter Freiheit des Individuums und notwendiger Abhängigkeit auflösen kann: die Liebe. „[D]er Liebende hat verstanden, dass wesentlich jeder Mensch allein steht – durch Gottes Hilfe"[407]. Nur, wenn das Andere als der Maßstab seiner selbst als Liebe geglaubt wird, „gründet sich das Selbst", „indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat. Eine Formel, die […] die Definition ist für Glaube."[408] Insofern Glaube eine Entscheidung für oder gegen ein durch Liebe und am Maßstab der Liebe qualifiziertes Leben ist, kann ein Mensch „im Verhältnis zu Gott [d.i. der Wirklichkeit der Liebe] nur sich selbst betrügen."[409]

Nur die Liebe kann das Subjekt (den Menschen) so gründen, dass er weder in schierer heteronomer Abhängigkeit einer unentrinnbaren Struktur (wie etwa der Schicksalsrelation) verbleibt noch in der Unendlichkeit seiner Phantasien sich verliert, sondern fest gegründet und gleichzeitig unabhängig und frei zur Selbstbestimmung wird. Kierkegaard bringt das in den *Taten der Liebe* dergestalt zum Ausdruck, dass hier von der Liebe durchwegs als Subjekt und von ihren Wirkungen eben als Taten der Liebe die Rede ist. *Taten der*

---

[406] Glaube ist – das ist absolut entscheidend zu sehen – hier gerade *nicht* als epistemische Kategorie zu verstehen, sodass etwa nötig wäre, einen bestimmten propositionalen Gehalt für wahr anzunehmen. Dieser propositionale Gehalt ist allenfalls sekundärer Ausdruck eines existenziellen Vollzugs: des Vertrauens auf die Wirklichkeit der Liebe. Kierkegaard legt einiges Gewicht darauf, dies deutlich hervorzustreichen in der zweiten Erwägung der zweiten Folge „Liebe glaubet alles – und wird doch niemals betrogen", in welcher der Kontrastbegriff zum Glauben als *Misstrauen* bestimmt wird, wodurch deutlich wird, dass Glauben als Vertrauen verstanden werden muss, das sich im Entschluss zum Handeln manifestiert und dabei offenbart, „ob nun in dir Misstrauen wohnt oder Liebe" Kierkegaard (*TL*: 253). Wissen ist hingegen eine Kategorie abstrakter Sachverhalte, der jegliche ethische Dimension (im Kierkegaard'schen) Sinne völlig abgeht: „Wissen setzt alles in die Möglichkeit, und besteht insofern außerhalb der Wirklichkeit des Daseins […]. Im Wissen gibt es keine Entscheidung […]. Wissen ist die unendliche Kunst der Zweideutigkeit, die auf ihrem Gipfelpunkt gerade darin besteht, einander entgegengesetzte Möglichkeiten ins Gleichgewicht zu setzen. […] erst mit dem ‚folglich', mit dem *Glauben* beginnt der Einzelne sein Leben. Aber die meisten merken gar nicht, dass auf die eine oder andere Art jede Minute, die sie leben, in Kraft eines ‚folglich' leben – so oberflächlich leben sie." Kierkegaard (*TL*: 256).

[407] Kierkegaard (*TL*: 306 f.).

[408] Kierkegaard (*KT*: 134, vgl. auch 10, 26, 47).

[409] Kierkegaard (*TL*: 261).

Liebe wird deshalb nun als phänomenologisch-hermeneutische Exploration einer Existenzform verstanden werden dürfen, die sich in letzter Instanz durch Liebe bestimmt sein lässt und dadurch in der Liebe selbst ihren Maßstab erhält.

4. Taten der Liebe als hermeneutische Pragmatik

Im Transformationsvorgang von der ersten zur zweiten Ethik nimmt *Taten der Liebe* eine besondere Stellung ein. Die Schrift wird, was das literarische Genre betrifft, gemäß dem Untertitel als Sammlung „etliche[r] christliche[r] Erwägungen in Form von Reden" bestimmt, die in zwei Folgen entfalten, was im christlichen Sinne unter Liebe zu verstehen ist.

Angesichts der Betonung der individuellen Existenz und des Inwendigwerdens im Prozess der Selbstkonstitution mag leicht der Eindruck entstehen, die Konzentration auf die Erfüllung der individuellen Lebensaufgabe der Selbstwerdung beschränke Kierkegaards Überlegungen zur Ethik auf den Bereich des einzelnen ethischen Subjekts auf Kosten der intersubjektiven oder sozialen Dimension. Dieses Fazit wäre jedoch ein völliges Missverständnis von Kierkegaards Selbstverständnis und schriftstellerischer Intention. Wohl betont Kierkegaard die Ausbildung des ethischen Subjekts in der Selbstwerdung des Individuums – aber nie losgelöst oder unter Absehung des sozialen, gesellschaftlichen Kontextes. Christwerden in der Christenheit oder allgemeiner formuliert Selbstwerden in einer Zeit der ästhetischen Nivellierung und Gleichmacherei, der jede subjektive Erfahrungstiefe abhanden kommt und in welcher der Einzelne in der Menge unterzugehen droht, ist in Kierkegaards Diagnose die mit der Moderne gestellte Herausforderung.[410] Kierkegaards Schriften sind ja einerseits selber als indirekte Kommunikationsvorgänge zum Zweck des „Hineintäuschens ins Wahre", andererseits aber auch insofern als kommunikative Texte angelegt, als sie explizit das Gespräch mit ihren Lesern suchen, z.B. durch direkte Anreden.

4.1. Rhetorische Strategie und pragmatische Absicht

Taten der Liebe stellen im Kontext von Kierkegaards Gesamtwerk eine literarische Besonderheit dar. Die Gattung wird als „Erwägungen" bezeichnet und – wie immer – verfolgt Kierkegaard mit der Wahl einer literarischen Form auch pragmatische Ziele. In einer Tagebuch-Notiz kommt deutlich zum Ausdruck, was damit gemeint ist:

[410] Vgl. dazu insbesondere die zeitdiagnostische Kritik der modernen Gesellschaft in *Eine literarische Anzeige*.

„Der Unterschied zwischen einer erbaulichen Rede und der Erwägung. Eine Erwägung setzt nicht Begriffsbestimmungen als gegeben und verstanden voraus; sie darf deshalb nicht so sehr rühren, mildern, beruhigen, ... als vielmehr die Menschen wecken und erregen und das Denken schärfen ... Die Erwägung muss eine ‚Bremse' sein, ihr Kolorit ist daher ein ganz anderes als bei der erbaulichen Rede, die in Stimmung ruht, während die Erwägung im guten Sinne ungeduldig, ... in der Stimmung ist ... Eine erbauliche Rede über Liebe setzt voraus, dass die Leute im Wesentlichen wissen, was Liebe ist, und sie versucht nun, sie dafür zu gewinnen und zu bewegen. Aber in Wahrheit trifft dies nicht zu. Deshalb muss die ‚Erwägung' sie zuerst aus dem Kellerloch holen, sie anrufen, sie durch die Dialektik der Wahrheit in ihrem gemächlichen Gedankengang auf den Kopf stellen."[411]

Wie eine erbauliche Rede ist eine Erwägung deshalb an jene adressiert, die in „Inwendigkeit" oder „Subjektivität" leben, aber die noch nicht wissen, was unter christlicher Liebe im Sinne einer praktischen Kategorie gemeint ist. Insofern es darum geht, Liebe als praktische Kategorie verstehen zu lernen, verfolgt Kierkegaard also selber sehr praktische Absichten. Es geht darum, uns selbst und unsere Welt anders zu verstehen: „We cannot live differently unless we see ourselves differently; and how we ought to see others and ourselves in order to live adequately is what Kierkegaard seeks to show in *Works of Love*."[412]

4.2. Taten der Liebe *als hermeneutische Liebesethik*

Wenn hier von *Taten der Liebe* als hermeneutischer Liebesethik gesprochen wird, so meine ich damit Folgendes: Thema und Gegenstand des Buches ist *Liebe*; aber nicht Liebe als Emotion, Affekt oder Stimmung – nicht „pathologische Liebe", sondern Liebe in einem praktischen Sinne:[413] Es geht um

---

[411] Kierkegaard (VIII 1 A 293).

[412] Dalferth (2013: 165).

[413] Vgl. zu dieser Unterscheidung in Hinblick auf Nächstenliebe Kant (*GMS*: 399.27–34), wo Kant bereits nahelegt, dass „man die Nächstenliebe als rational praktische Liebe und nicht als empirisch sinnliches, ‚pathologisches' Gefühl (Neigung, Affekt) verstehen *könnte*." Diese Einsicht wird 1785 in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zwar noch nicht systematisch fruchtbar gemacht. Es deutet sich aber „bereits an, dass die Nächstenliebe als *a priori* praktische Liebe einen Status erlangen *könnte*, der dem apriorischen Gefühl der Achtung analog ist", wie Goy (2014: 17) betont. Ausgearbeitet findet sich diese Position dann aber in der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788: „Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *gerne* thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben. Das Gebot aber, dass dieses zu Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern bloß darnach zu *streben* gebieten. Denn ein Gebot, dass man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewusst wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde." Kant (*KpV*: 83.12–22). Auf das spannungsvolle Verhältnis zwischen

Taten der Liebe, also um Handlungen (dänisch: *gerninger*) und damit wird Liebe als eine bestimmte Aktivität thematisch. Hermeneutisch ist diese Liebesethik in mehrfachem Sinne: Erstens ist vorausgesetzt, dass es um eine besondere Ethik geht, die nun gerade durch einen spezifischen, nämlich den christlichen Wahrnehmungshorizont bestimmt ist, dessen zentrale und grundlegende Kategorie eben gerade Liebe ist. Dies drückt sich im Postulat aus, dass „der Christ […] alles anders verstehen [muss] als der Nicht-Christ, […] sich selbst darin verstehen [muss], dass er Unterschied zu machen weiß."[414] Dabei ist impliziert, dass die Rede von einem spezifisch christlichen Verstehen – zumindest hypothetisch – sinnvoll ist. Zweitens ist vorausgesetzt, dass „christlich" nicht einfach die Extension für eine endliche Menge von einzelnen (ästhetischen) Glaubensüberzeugungen oder Praktiken (wie etwa die Vorstellung eines Gottes oder bestimmte Aussagen über den Menschen) meint, die man teilen oder nicht teilen könnte, sondern einen Totalhorizont markiert, in dem sich Phänomene, die auch einer nichtchristlichen Perspektive prinzipiell zugänglich sind, jeweils in besonderer Weise darstellen. Drittens ist nicht nur die im Buch vertretene Hypothese über unterschiedliche Wahrnehmungsweisen eine als hermeneutisch zu beschreibende Fragestellung, sondern das Buch selber muss hermeneutisch-pragmatisch verstanden werden in seinem Bemühen darum, im Leser in zugleich hypothetisch-imaginativer und dialogisch-provokativer Art diesen Wahrnehmungs- und Verständnishorizont zu wecken. Die Bedeutung des Sehens oder allgemeiner der Wahrnehmung wird in *Taten der Liebe* in vielfältiger Variation dekliniert und in visuellen, räumlichen und epistemischen Metaphern dargestellt wie etwa in den Kontrasten von sichtbar/unsichtbar, innen/außen, verborgen/offenbar. Sie zielen auf ein Verständnis von christlicher Liebe im spannungsvollen Verhältnis zwischen einer Außenorientierung, die der Kontingenz äußerer Erscheinungen und Eigenschaften angemessen Rechnung trägt, und einer Orientierung nach innen, zum „inwendigen Menschen", die sich zugleich der Verantwortung gegenüber anderen sowie gegenüber Gott verpflichtet weiß.

Die *Taten der Liebe* reden charakteristischerweise von Liebe einerseits als einer eigenständigen Aktivität in Subjektform und andererseits in adverbialer Qualifikation von Handlungen. Hintergrund ist die These, dass für das Reden von Liebe im christlichen Sinne die trinitarische Gottesrede, wie sie im der Schrift vorangestellten Gebet artikuliert wird, Modell stehen muss. Von Liebe lässt sich demgemäß nur angemessen reden, wenn sie entlang der Grammatik der Trinitätslehre entfaltet wird: D.h. die Rede von Liebe hat sich paradigmatisch an Jesu Leben, Sterben und Auferstehen zu orientieren

---

Kants und Kierkegaards Auffassung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe kann im Rahmen dieser Arbeit leider nicht in angemessener Tiefe eingegangen werden, vgl. dazu Green (1992a), Ferreira (2016).

[414] Kierkegaard (*TL*: 54).

als Ort, an dem die verborgen wirkende Präsenz der Liebe, die dennoch „überall zugegen ist“[415], sich dem durch den Glauben als sich in der Wirklichkeit der Liebe gegründet erkennenden Geist vermittelt und in vollkommener und vollkommen selbstloser Hingabe praktisch wirkt. Das Ziel von Kierkegaards Buch kann deshalb als die Vermittlung einer bestimmten Fähigkeit gesehen werden: „the capability of seeing one's life and one's world as the place where God's creative love is at work everywhere and in everything.“[416]

4.2.1. Hermeneutische Leitdifferenzen in Kierkegaards Ethik

Taten der Liebe ist bestimmt durch eine Reihe von Differenzen zwischen „dem Christentum“ als einer gelingenden Form von Lebensvollzug gegenüber dem als allgemein weltlich charakterisierten Verständnis von Leben. Die Unterscheidung christlich/weltlich ist dabei die für die Interpretation entscheidende Leitunterscheidung, der entlang die ganze Schrift strukturiert ist. Weil und insofern die einzelnen Reden in *Taten der Liebe* christliche Reden sind, handeln sie von Liebe in einem spezifischen Sinn: nämlich nicht von „der Liebe“, sondern „von der Liebe Tun“.[417]

Kierkegaard unterscheidet grundsätzlich zwei verschiedene Formen von Liebe:[418] Einerseits *sinnlich und psychologisch* bestimmte Liebe und andererseits wesentlich durch den *Geist bestimmte* Liebe. Die sinnlichen-psychologischen Formen von Liebe beruhen dabei auf Leidenschaften (*Lidenskøb*), Neigung (*Tilbøielighed*) und Trieben (*Drifter*).[419] Sie sind dem durch Zufälligkeit und unwillkürliche Impulsivität bestimmten emotionalen Innenleben einer Person zugeordnet und zeichnen sich durch die Unmittelbarkeit der Gemütsaffektion aus. Die geistige und für Kierkegaard christliche Form der Liebe wird als wesentliche Struktur des ethisch-religiösen Selbst bestimmt, das sich durch Selbstverleugnung und Pflichtgehorsam auszeichnet – die beiden notwendigen Voraussetzungen für Liebestaten in diesem emphatischen Sinn:

---

[415] Kierkegaard (*TL*: 6).

[416] Dalferth (2013: 165).

[417] Kierkegaard (*TL*: 58).

[418] Vgl. dazu McDonald (2014: 105).

[419] Zur Einteilung der unterschiedlichen Formen von Liebe und in welchen Phänomenen sich ihre Mischformen manifestieren vgl. Kierkegaard (*TL*: 159 / SKS 9, 145): „Die bloß menschliche Betrachtung fasst Liebe *entweder* nur rein unmittelbar auf als Trieb und Neigung (Minne) [Tilbøielighed (Elskov)], als Neigung (Freundschaft) [Tilbøielighed (Venskab)], als Gefühl [Følelse] und Neigung mit dem einen oder anderen unterscheidenden Zusatz von Pflicht, natürlicher Beziehung, Ersitzung usw., *oder* als etwas, das erstrebt und erworben werden soll, weil der Verstand einsieht, dass es ein irdisches Gut ist, geliebt und geachtet zu werden, ebenso wie es ein irdisches Gut ist, Menschen zu haben, die man liebt und achtet.“

„Liebe hat es auch im Heidentum gegeben; aber dass man *lieben soll*, ist eine Veränderung der Ewigkeit – und alles ist neu geworden. Was für ein Unterschied zwischen jenem Kräftespiel des Gefühls und des Triebs und der Neigung und der Leidenschaft, kurz jenem Kräftespiel der Unmittelbarkeit, jener vielbesungenen Herrlichkeit der Poesie im Lächeln oder in Tränen, im Wunsch oder im Vermissen, was für ein Unterschied zwischen diesem und dem Ernst der Ewigkeit, dem Ernst des Befehls in Geist und Wahrheit, in Aufrichtigkeit und Selbstverleugnung!"[420]

4.2.2. Selbstliebe und Nächstenliebe

Normativer Kern der hermeneutischen Leitdifferenzen in Kierkegaards Überlegungen zur Liebesthematik ist die Unterscheidung von Selbstliebe und Nächstenliebe, wie sie insbesondere in der Auslegung des Nächstenliebegebotes (Mt 22, 39) in den Kapiteln II. A–C der ersten Folge von *Taten der Liebe* zu finden sind.[421] Dabei ist entscheidend, dass Selbstliebe und Nächstenliebe nun nicht als bloße Oppositionsbegriffe im Rahmen einer exklusiven Wahl verstanden werden dürfen, wobei Kierkegaard dann die Selbstliebe als im axiologischen Sinne vorchristliches Phänomen zugunsten der Nächstenliebe als frommer Alternative bevorzugen würde. Selbstliebe in dem weiten Sinne, „dass jeder Mensch sich selbst liebt", ist zunächst schlicht die Voraussetzung bzw. Vorannahme auch des christlichen Verständnisses von Liebe.[422] Kierkegaard bestimmt das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe freilich nicht als Affirmation der Ersten durch die Zweite im Sinne eines „jeder ist sich selbst der Nächste", sondern als Transformation der Selbstliebe durch die Nächstenliebe: Es ist „die Absicht des Christentums, […] uns Menschen die Selbstliebe zu entwinden."[423] Der damit intendierte Vorgang zielt nicht auf die Ersetzung des Objekts der Liebe in dem Sinne, dass anstelle der eigenen Person nun der Nächste geliebt werden soll. Vielmehr ist eine Veränderung am Subjekt der Liebe, am Liebenden, gemeint, dessen Selbstliebe durch die Nächstenliebe in ein anderes Verhältnis gebracht wird[424], sodass das Nächstenliebegebot gleichbedeutend ist mit dem Imperativ „du sollst dich selbst auf die rechte Weise lieben."[425] Der Übergang von der falschen Selbstliebe zur durch die Nächstenliebe korrigierten wahren und richtigen Selbstliebe ist nun freilich mit einiger Mühe verbunden, wie die Bilder nahelegen, die Kierke-

---

[420] Kierkegaard (*TL*: 30, kursiv MUB).

[421] Kierkegaard geht dabei sehr systematisch vor und analysiert die einzelnen Relate des Gebotes „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" jeweils Stück für Stück.

[422] Vgl. Kierkegaard (*TL*: 21).

[423] Kierkegaard (*TL*: 21).

[424] Das Gebot der Nächstenliebe will „einen Menschen nicht lehren […], dass er sich nicht lieben solle, sondern ihn vielmehr gerade die rechte Selbstliebe lehren", Kierkegaard (*TL*: 22).

[425] Kierkegaard (*TL*: 27). Vgl. ebd.: „Das Gesetz ist deshalb: Du sollst dich selbst lieben, ebenso wie du den Nächsten liebst, wenn du ihn liebst als dich selbst."

gaard für die Beschreibung gebraucht: „Wie mit einem Dietrich“ windet das Nächstenliebegebot „den Verschluss der Selbstliebe auf“[426], die dadurch gebrochen und wie Jakob nur mit verrenkter Hüfte aus dem Kampf hervorgehen wird.[427]

Kierkegaard unternimmt dadurch aber nicht nur eine qualitative Neubestimmung von Liebe, sondern macht eine kategoriale Differenz, „eine Veränderung der Ewigkeit“ geltend, die sich im Modus einer äquivalenten Einbeziehung des anderen, wie sie im Liebesgebot „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ formuliert ist, zur Geltung bringt.

4.2.3. Der Nächste als generalisiertes Individuum

Die Bestimmung des Begriffs des Nächsten folgt zunächst über eine Wortetymologie, die den Begriff aus dem lokalisierenden Prädikat „der, welcher dir näher ist als alle anderen“[428] ableitet, aber sogleich präzisiert, dass christlich verstanden erstens „nahe“ in Bezug auf den Modus der Relation nicht eine Frage der Präferenz sein kann, da Präferenzen immer strikt an das Subjekt zurückgebunden und damit der Selbstliebe zugeordnet bleiben, und zweitens, in Bezug auf die Relate die entscheidende Frage nicht diejenige nach der besonderen Position des konkreten Anderen gegenüber allen übrigen Mitmenschen ist, sondern die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen dem Nächsten als konkretem Anderen und meiner Selbst: Der Andere als Nächster soll mir nicht näher sein als alle anderen Menschen und auch nicht als ich mir selbst bin, sondern „er soll [m]ir gerade ebenso nahe sein.“[429] Die Extension des „Nächsten“-Begriffs ist denn auch denkbar weit und umfasst schlicht „alle Menschen“.[430] Es bietet sich an, Kierkegaards Begriff des „Nächsten“ als ein „generalisiertes Individuum“ zu verstehen, wie es Fischer bestimmt: „Der Ausdruck ‚der Nächste‘ bezeichnet demgegenüber ein hinsichtlich seiner Individualität unbestimmtes, gewissermaßen *generalisiertes Individuum*, das in vielen Individuen begegnen kann. Einem anderen als Nächstem zu begegnen heißt daher nicht, ihn als Fall eines Allgemeinen zu behandeln, sondern vielmehr, ihm als Individuum zu begegnen“[431]. Paradigma für die Bestimmung des Nächsten ist in den *Taten der Liebe* (wie auch bei Fischer) die Perikope vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37), die dahingehend interpretiert wird, dass der Begriff des Nächsten nicht einer epistemischen, sondern einer ethischen Ordnung zugehört: „Christus redet

[426] Kierkegaard (*TL*: 21).
[427] Vgl. Kierkegaard (*TL*: 22).
[428] Kierkegaard (*TL*: 25).
[429] Kierkegaard (*TL*: 25).
[430] Kierkegaard (*TL*: 25).
[431] Vgl. Fischer et al. (2008: 63).

nämlich nicht vom Kennen des Nächsten, sondern davon, dass man selbst der Nächste wird, dass man sich als der Nächste erweist"[432].

„Nächster", so versteht Kierkegaard die Pointe der Lk-Perikope, ist deshalb nicht eigentlich ein Begriff, sondern eine Ereignis-Kategorie der ethischen Subjektivität bzw. ein Orientierungsbegriff der Sozialrelation des Selbst: Zum Nächsten wird man in der Konfrontation mit dem von mir durch und in der Begegnung mit dem anderen im Horizont der (Nächsten-) Liebe Geforderten. In dieser Formulierung sind insbesondere drei Elemente wesentlich: Die Begegnung mit dem konkreten Anderen ist das Erschließungsphänomen der Kategorie des Nächsten, insofern ich mich darin als Endlicher mit einem anderen Endlichen konfrontiert und als in einer spezifischen Pflichtbeziehung zu diesem erkenne, die darin gründet, dass der andere als Endlicher und ich als Endlicher im Unendlichen bzw. Gott den gemeinsamen Grund ihres Seins haben. Nur wenn ich den anderen als Endlichen in der Beziehung zum Unendlichen erkenne, erkenne ich ihn wahrhaft. Die Pflichtrelation ist der ethische Ausdruck dieses Erschließungsvorgangs. Die Anerkennung der Pflicht ist deshalb hinreichend für die Bestimmung des Nächsten. Denn in der Anerkennung der Pflicht gegenüber dem Anderen, in der Anerkennung, dass ich in dieser Situation diesem Anderen gegenüber unvertretbar verantwortlich bin, und indem sich mein Handeln durch diese Anerkennung der Pflicht und Verantwortung gegenüber dem Anderen orientiert und ich also gemäß dieser Pflicht handle, „zeige ich, dass ich der Nächste bin."[433] Im Hintergrund steht bei Kierkegaard eine spezifische Auffassung der Gottesrelation als „Zwischenbestimmung" der Sozialrelation der Nächstenliebe, wie nun genauer herauszuarbeiten ist.

4.2.4. Relationale Verdoppelung statt Assimilation der Alterität

„Der Begriff ‚Nächster' ist eigentlich die Verdoppelung deines eigenen Selbst; ‚der Nächste' ist das, was die Denker das Andere nennen würden, das, woran das Selbstische in der Selbstliebe geprüft werden soll."[434] Das Nächstenliebegebot ist das entscheidende Regulativ der Selbstliebe, in dem durch die Gleichsetzung des Anderen mit mir selber („deinen Nächsten als dich selbst") alles Selbstisch-Selbstbezügliche in der Liebe entfernt wird.

Die Pointe dessen, was Kierkegaard mit der „Verdoppelung des eigenen Selbst" meint, erschließt sich durch die Kontrastierung der Gleichheit im Sinne der Nächstenliebe mit der Gleichheit im Sinne der präferentiellen Liebe. Die Gleichheit der Vorliebe ist orientiert an dem, was den anderen mir gleichmacht: „in dem Geliebten oder dem Freund wird ja nicht der Nächste

[432] Kierkegaard (*TL*: 26).
[433] Kierkegaard (*TL*: 26).
[434] Kierkegaard (*TL*: 25).

geliebt, sondern das andere Ich, oder das erste Ich noch einmal“[435]: Die Eigenschaften und Eigenheiten, die *ich* am anderen mag, sind ja diejenigen, die meinen Präferenzen entsprechen. Insofern findet das Ich im anderen in der Liebesrelation der präferentiellen Liebe eben nur sich selbst, „das erste Ich noch einmal“, wieder und insofern ist die Zwischenbestimmung in der präferentiellen Liebe von Minne und Freundschaft die Vorliebe: In ihrer Gleichheit oder ihrer Verschiedenheit „in Sitten, Wesensart, Beschäftigung, Bildung usw., also aufgrund der Gleichheit, durch die sie von anderen Menschen verschieden sind oder in der sie einander gleichen als von anderen Menschen Verschiedene“[436], sind die beiden Freunde oder die beiden Liebenden vereint und können „in selbstischem Sinne zu einem einzigen Selbst werden“[437]. Aber durch diese gegenseitige Bindung gehen sie gerade der Freiheit des Selbst als eines geistbestimmten Selbst verlustig: Sie binden sich selbst, indem sie ihre Identität an das mit dem anderen Ich Verbindende binden. Die „christliche“ Auffassung von Liebe widerspricht der weltlichen Auffassung von Liebe aus sachlichen Gründen: Denn insofern in weltlichem Verständnis die Liebesrelation eine Ich-Ich-Relation ist, kann „die bloß menschliche Auffassung der Liebe […] niemals weiter kommen als bis zu dem Gegenseitigen: dass der Liebende der Geliebte ist und der Geliebte der Liebende.“[438] Aus der Perspektive der christlichen Liebe gilt hingegen, „eine solche Liebe habe noch nicht ihren rechten Gegenstand gefunden: nämlich Gott.“[439]

Nur wenn Gott als Zwischenbestimmung im Liebesverhältnis gesetzt ist, gehen die beiden Liebenden oder Freunde nicht ihrer personalen Autonomie verlustig. Der Nächste ist für Kierkegaard aber nicht das andere Ich, sondern, sofern ich ihn „wie mich selbst“ lieben soll, „das erste Du“[440]. Aber zu welchem Ich ist der andere dann dieses Du? Der entscheidende Hinweis für das richtige Verständnis findet sich im 1. Kapitel der ersten Folge, wo explizit gemacht wird, wer das Subjekt der Liebe im Sinne der Nächstenliebe ist: „wenn das Evangelium spricht, spricht es zu dem einzelnen; es spricht nicht über uns Menschen, über dich und über mich, sondern es spricht zu uns Menschen, zu dir und zu mir“[441]. Und am Ende der Erwägung II.C der ersten Folge wird dann noch deutlicher: Der von der Ewigkeit, also Gott, als „Du“ angeredete Einzelne. In der Nächstenliebe-Relation ist Gott der Redende (das Ich) und ich und der andere sind das von Gottes Ich adressierte Du. In der Gottesrelation findet sich der Liebende selbst unterschieden in ein selbst-

[435] Kierkegaard (*TL*: 65).
[436] Kierkegaard (*TL*: 65).
[437] Kierkegaard (*TL*: 65).
[438] Kierkegaard (*TL*: 134).
[439] Kierkegaard (*TL*: 134).
[440] Kierkegaard (*TL*: 65).
[441] Kierkegaard (*TL*: 18).

süchtiges und ein selbstloses Selbst und der Geliebte wird differenziert in den anderen als ein bestimmter Mensch und ein selbstloses Selbst, den Nächsten: „Without reference to God we cannot make that distinction in a way that is open in the same sense to everybody. God alone guarantees this universal equality“[442]. Deshalb ist im Hinblick auf die Möglichkeit der Nächstenliebe die Liebe zu Gott das logisch Entscheidende: nur mit Gott als Zwischenbestimmung „kann man im anderen Menschen den Nächsten lieben.“[443]

4.2.5. Prolongation der Liebe in den Leidenschaften von Hoffnung und Glaube

Der leidenschaftslosen Ordnung des Wissens und der Abstraktion, die seine Zeit so grundlegend bestimmt, stellt Kierkegaard die Leidenschaft des Glaubens und der Hoffnung entgegen: „Wissen ist die unendliche Kunst der Zweideutigkeit […], die auf ihrem Gipfelpunkt gerade darin besteht, einander entgegengesetzte Möglichkeiten ins Gleichgewicht zu setzen. […] Wissen setzt alles in die Möglichkeit, und besteht insofern außerhalb der Wirklichkeit des Daseins in der Möglichkeit; erst mit dem ‚folglich‘, mit dem *Glauben* beginnt der einzelne sein Leben.“[444] Seine Zeit sei aufgrund ihrer (vermeintlichen) Lebensklugheit nicht mehr fähig zur Erfahrung der Hoffnung und beraubt sich damit eines Denkens in Möglichkeitshorizonten. Dabei ist diese Klugheit bzw. „das Klughandeln“ nach Kierkegaard das, „was die Welt am meisten bewundert und wem allein sie die Ehre gibt“, also auch das woran man sich hinsichtlich der Frage guter Hoffnung orientieren soll. Klugheit zeichnet sich in diesem Verständnis insbesondere dadurch aus, dass sie bestimmte Wahrscheinlichkeitsüberlegungen anstellt, welche Güter realistischerweise erreichbar und damit als aus guten Gründen zu erhoffen sind und von welchen in diesem Sinne falschen Hoffnungen man besser abzusehen hätte, um nicht enttäuscht zu werden. Denn enttäuschte Hoffnungen sind schlicht ein Indiz dafür sind, „dass eines Menschen berechnende Klugheit nicht richtig gerechnet hat, dass es (zu seiner Schande) offenbar wird, dass er sich unverständig verrechnet habe.“[445] Enttäuschte Hoffnungen sind dann Ausdruck mangelhaften Wirklichkeitssinnes im Sinne nicht von realistisch Erwartbarem gedeckter Wünsche und sind Ausdruck eines Mangels an Perspektive, erforderlichen Kompetenzen oder Fähigkeiten zur erfolgreichen Lebensbewältigung. Der Klugheit ihrerseits als erfahrungssensible, kritische und lernfähige Verstandesfunktion fällt die Aufgabe zu, den Menschen in seinem Leben und handeln zu orientieren. Problematisch an diesem alltäglichen Verständnis von Hoffnung ist nach Kierkegaard nun gerade, die in

[442] Siehe dazu die scharfsinnige Analyse von Dalferth (2013: 173).
[443] Kierkegaard (*TL*: 66).
[444] Kierkegaard (*LA*: 256).
[445] Kierkegaard (*TL*: 288).

dieser Lebensdeutung implizit mitgesetzte Bestimmung von Wirklichkeit und Möglichkeit. So unterschiedlich die einzelnen Lebensentwürfe auch aussehen mögen – so verstanden bilden sie nach Kierkegaard doch nur als Formmasse „einen verschiedenartig zubereiteten, zähen Schleim“[446], denn „keine Möglichkeit schreckt weckend auf“[447], sodass Hoffnung am Ende keinen Platz mehr hat.

Diese Auffassung beruht nach Kierkegaard auf einer Verkürzung des Möglichkeitsbegriffs, der mehr umfasst, als was aus bereits verwirklichten Möglichkeiten erschlossen werden kann, und läuft deshalb auf einen Verlust oder eine bewusste Ausklammerung der Möglichkeitsdimension hinaus. Problematisch ist diese Auffassung für Kierkegaard nicht für Fragen der Beschreibung physischer Prozesse, sondern als Leitparadigma für die Orientierung in der individuellen Lebensführung. Denn ein Subjekt, das sich ihr verschrieben hat, wiegt sich nach Kierkegaard in einer Illusion und klammert aus, „dass sein Dasein im nächsten Augenblick verscherzt sein könn[t]e“[448]. Kierkegaard weist damit auf ein Defizit jeder an Wahrscheinlichkeitskalkulationen orientierten und damit auf vermeintlichem Wissen beruhenden Lebensführung hin: So sehr wir in unserer Alltagsbewältigung auch darauf angewiesen sind, unser Handeln und Verhalten an dem zu orientieren, was sich in der Vergangenheit als verlässlich und deshalb vertrauenswürdig erwiesen hat, und wir deshalb aus guten Vernunftgründen unser Verhalten am in diesem Sinne Erwartbaren orientieren, so wenig hängt das Zukünftige geschehen und unser Ergehen von unseren Lebenserfahrungen (Gewohnheit, Klugheit, Nachahmung, Schick und Brauch) und den daraus abgeleiteten „vernünftigen“ Erwartungen ab. Wer sich dieser Illusion einer gesetzmäßigen Korrelation von inferentiell erschlossenem Erwartbarem und faktischem Geschehen hingibt, lebt nach Kierkegaard „ohne Möglichkeit“ und ist deshalb „verzweifelt, […] gleichgültig, ob er davon weiß oder nicht“[449] und auch unabhängig davon, ob das Vertrauen auf diese Korrelation sich als erfolgreich, weil glückssteigernd, oder als eben nicht erfolgreich, weil „durch Langeweile und Schererei“[450] gekennzeichnet, herausstellt.

Gegen diese Orientierung am Wissen postuliert Kierkegaard einen normativen Primat der Möglichkeit. Das Organ, der Sinn für die Möglichkeit ist die Hoffnung. Sie steht dem Misstrauen entgegen. Denn „hoffen heißt, die Möglichkeit des Guten erwarten“[451]. Das Misstrauen hingegen hat durch seinen Unglauben eine Vorliebe für das Böse. Gar nichts zu glauben ist nach

---

446 Kierkegaard (*TL*: 277).
447 Kierkegaard (*TL*: 277).
448 Kierkegaard (*TL*: 278).
449 Kierkegaard (*TL*: 277).
450 Kierkegaard (*TL*: 277).
451 Kierkegaard (*TL*: 276).

Kierkegaard gerade die Grenzen, an der das Böse beginnt. Denn das Gute ist Gegenstand des Glaubens und darum ist wer gar nichts glaubt bereits im Begriff, das Böse zu glauben.[452]

Mit dem Festhalten an der Hoffnung betont Kierkegaard, dass die Liebesrelation auch in sozialer und politischer Hinsicht zum Tragen kommt, weil sie sich nicht einfach mit dem Gegebenen abfindet, sondern sich nach Alternativen ausstreckt. Denn Möglichkeit – so *Anticlimacus* – ist „das Einzige, was rettet", wenn einer am Verzweifeln ist, denn „Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für die Atmung ist."[453] In der Hoffnung hält der Liebende stets an der Möglichkeit des Guten fest, ohne sich mit vermeintlich Notwendigem oder Unveränderbaren abzufinden – und zwar nicht bloß für sich selbst, sondern gerade für die anderen: „Er hofft also liebend, dass in jedem Augenblick Möglichkeit da sei, die Möglichkeit des Guten für den anderen Menschen, bedeute diese Möglichkeit nun immer herrlicheren Fortschritt im Guten von einer Vollkommenheit zur anderen, oder Erhebung aus dem Fall, oder Rettung aus dem Verderben, und so denn weiter."[454] Hoffnung ist nach Kierkegaard deshalb kein rein subjektives oder persönliches Phänomen, sondern eine Weise, in der unsere sozialen Beziehungen gestaltet und bestimmt werden können und sollen: „Der wahrhaft Liebende sagt: ‚Hoffe alles, gib keinen Menschen auf, denn ihn aufgeben heißt, deine Liebe zu ihm aufgeben – falls du sie nämlich nicht aufgibst, hoffst du; gibst du aber deine Liebe zu ihm auf, so hörst du selbst auf, der Liebende zu sein'"[455].

So widerspricht Kierkegaard dem „Ernst der bloßen Reproduktion des Lebens, an der Leben selber zugrunde geht", wie es der am Eigennutz orientierten Zweckrationalität jeder Tauschlogik inhärent ist, mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für die Priorität und den asymmetrischen Überschuss der Möglichkeit gegenüber der vermeintlich realistischeren Faktizitätsorientierung der Lebensklugheit.

Wie nun deutlich geworden sein sollte, zielt die von Kierkegaard entwickelte hermeneutische Liebespragmatik auf eine grundlegende Neuorientierung des Denkens und Handelns, die in einer Neubestimmung des eigenen Seins seinen Grund hat. In Hinblick auf die Frage nach den sozialethischen Implikationen zeigt sich Kierkegaard allerdings überraschend zurückhaltend, wenn nicht gar reaktionär-konservativ. Darauf soll in den folgenden Abschnitten eingegangen werden.

---

[452] Vgl. Kierkegaard (*TL*: 259).
[453] Kierkegaard (*KT*: 36 f.).
[454] Kierkegaard (*TL*: 280).
[455] Kierkegaard (*TL*: 282).

G. Kritik am subjekt-hermeneutischen Paradigma

Die vorangehenden Untersuchungen haben aus der Perspektive der hermeneutischen Tradition den Versuch unternommen, Verkürzungen in der akademischen Ethik insbesondere der analytischen Ethik aufzudecken, zu kritisieren und schließlich im Rekurs auf McDowell, Murdoch und Kierkegaard alternative, auf das Sinnverstehen fokussierte Zugänge zum ‚Ethischen' aufzuzeigen. In der Diskussion ausgeblendet blieb bis anhin die Frage, wie sich diese hermeneutische Zugangsweise zu Perspektiven verhält, welche Moral aus sozialstruktureller Perspektive betrachten. Dies soll nun in wenigstens rudimentärer Form nachgeholt werden – denn möglicherweise bilden nicht die Verkürzungsformen der analytischen Philosophie die größte Herausforderung für ethisches Denken, sondern sozialstrukturelle Faktoren der gesellschaftlichen Entwicklungsdynamik. Im Folgenden will ich andeuten, in welcher Richtung diese Kritik zu denken ist. Der Einstieg erfolgt über die Kritik an Kierkegaards subjekthermeneutischem Zugang erfolgen, wie sie exemplarisch für die Perspektive der Kritischen Sozialtheorie von Theodor Adorno vorgetragen wurde. In einem zweiten Schritt werde ich mich mit dem Einwand der Systemtheorie von Niklas Luhmann auseinandersetzen, wonach das Subjektparadigma und damit auch das Unterfangen einer hermeneutischen Begründung der Ethik nicht grundsätzlich in Frage zu stellen ist.

1. Kritik an den sozialethischen Begrenzungen von Kierkegaards Liebesethik

1.1. Kierkegaards politische Indifferenz

Es gehört zu den für den heutigen Leser irritierenden Seiten von *Taten der Liebe*, dass sie sich in sozialethischer Hinsicht nicht nur weitgehend ausschweigen, sondern vielmehr jegliches Streben nach Verbesserung auch der eigenen Verhältnisse gerade explizit ablehnen: „Es ist die göttliche Absicht des Christentums, in Vertraulichkeit zu jedem Menschen zu sagen: ‚Müh dich nicht ab, die Gestalt der Welt oder deine Lebensbedingungen zu verändern, wie wenn du, um bei dem Beispiel zu bleiben, es vielleicht dazu bringen

könntest, gnädige Frau genannt zu werden, statt eine arme Arbeiterin zu sein […].‘“[1] Gerade in Hinblick auf die soziale Stellung der Frau nehmen sich die materialen Positionen insbesondere vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Reformbestrebungen in der Folge der französischen Revolution und der napoleonischen Zivilgesetzgebungen, wo nicht misogyn, da zumindest als konservativ-reaktionär aus:

„Welche Abscheulichkeiten hat nicht die Welt bei dem Verhältnis zwischen Mann und Frau gesehen, dass die Frau, beinahe tierisch, ein missachtetes Wesen war im Vergleich mit dem Mann, ein Wesen wie von einer anderen Art; wie ist nicht gekämpft worden, um die Frau weltlich in gleiches Recht mit dem Mann einzusetzen […].Törichte Menschen haben sich töricht bemüht, im Namen des Christentums weltlich offenbar zu machen, dass die Frau in gleiche Rechte mit dem Mann eingesetzt sei: Derartiges hat das Christentum niemals verlangt oder gewünscht. […] Äußerlich bleibt auf gewisse Weise das Alte; denn der Mann soll des Weibes Herr sein, sie ihm untertan“[2].

Die sozialethische oder politische Abstinenz des Christentums zeigt sich nicht nur in Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse, sondern auch im Bereich der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse: „Das Christentum hat nicht Regierungen vom Thron stürzen wollen, um sich selbst auf den Thron zu setzen, es hat im äußeren Sinne niemals um den Platz in der Welt gestritten, es ist ja nicht von dieser Welt“ und hat „ja niemals weltlich […] siegen wollen“[3].

Besonders verstörend kann die scheinbare Ablehnung des Einsatzes für soziale Verbesserungen wirken, wie sie in der VII. Erwägung der zweiten Folge unter dem Titel *Barmherzigkeit, ein Tun der Liebe, selbst wenn sie nichts geben kann und nichts zu tun vermag* zum Ausdruck kommt. Hier wird die sozialpolitische Forderung, wonach es doch vor allem darauf ankomme, „dass der Not auf jegliche Weise abgeholfen werde, und dass womöglich alles getan werde, um aller Not abzuhelfen“[4], als „wohlmeinende“ Äußerung des herrschenden Zeitgeistes abgetan, die im Widerspruch stehe mit dem christlich Geforderten. Denn christlich stehe nicht im Vordergrund, die sozialen Verhältnisse der Menschen möglichst effizient und umfassend zu verbessern, sondern dass diese Verbesserung durch Barmherzigkeit geschehe: „selbst wenn aller Not abgeholfen würde, ist doch deshalb nicht entschieden, dass es durch Barmherzigkeit geschehen wäre, und falls das nicht der Fall war, wäre dieses Elend, dass überhaupt keine Barmherzigkeit geübt wurde, größer als alle zeitliche Not.“[5]

---

[1] Kierkegaard (*TL*: 151).
[2] Kierkegaard (*TL*: 153 f.).
[3] Kierkegaard (*TL*: 150).
[4] Kierkegaard (*TL*: 359).
[5] Kierkegaard (*TL*: 359).

Der Vorwurf der Unbarmherzigkeit und Weltlosigkeit der von Kierkegaard präsentierten Liebesethik findet in diesen Abschnitten seine überzeugendsten Gründe. Kierkegaards Empfehlungen, so dürfte man schließen, führen zu einem „zwar weltanschauenden, aber letztlich akosmisch, dem zwar menschenliebenden, aber letztlich ananthropisch sich verhaltenden Einzelnen."[6]

Der Grund für diese (scheinbare) Verschließung vor den sozialen Nöten und den Ausfall jeden Sensoriums für gesellschaftliche Missstände wird in der Regel in Kierkegaards Begriff des Nächsten gesehen, dessen rein formale Fassung als „jeder Mensch", als abstrakte Allgemeinheit für jegliche Unterschiede und Bedürfnisse konkreter Menschen vollkommen blind ist: „der Nächste ist die völlig unkenntliche Verschiedenheit zwischen Mensch und Mensch"[7], den man „nur mit geschlossenem Auge oder durch Absehen von den Verschiedenheiten"[8] – also als völlig abstrakte Form wahrnehmen kann. Dabei scheint vollkommen gleichgültig, wer als Extension dieses „Nächsten" in Betracht gezogen wird, alsdann „der Tod […] dir den Nächsten nicht rauben [kann], denn nimmt er einen, so gibt das Leben dir sogleich einen wieder."[9] Das Objekt dieser Liebe „wird in gewissem Sinne gleichgültig"[10] – „gegenstandslos, den Gegenstand nur noch aus der Fülle des Menschengeistes hervorfingierend und ihn ‚Gott' benennend, west diese Liebe im Leeren."[11] Und wo sie konkret wird, werde sie zur Überforderung: „Die auswendige Realität macht sich darin nur soweit geltend, wie Kierkegaard es als den Sinn von Liebe auffasst, dass sie das Allgemeine jeweils in der Form seiner Individuation ergreift. Der Liebende soll an jedem Menschen das diesem Menschen Eigentümliche lieben, aber unterschiedslos an jedem Menschen. Jede ‚Vorliebe' wird mit einem Rigorismus, der nur mit der Kantischen Pflichtethik verglichen werden kann, ausgeschlossen."[12]

Während Buber das Hauptproblem bei Kierkegaard darin verortet, dass er die Liebe zum konkreten Gegenüber nicht als ein Weg zu Gott sehen kann, sondern sich in die klösterliche Abgeschiedenheit der Innerlichkeit zurückzieht und so die Geschöpfe der Schöpfung faktisch im Widerspruch zur eigenen persönlichen Beziehung zum Schöpfer sehen muss[13], kann Adorno in

---

[6] Buber (1979: 306).
[7] Kierkegaard (*TL*: 77).
[8] Kierkegaard (*TL*: 78).
[9] Kierkegaard (*TL*: 74).
[10] Adorno (1962: 269 f.).
[11] Buber (1979: 218).
[12] Adorno (1962: 270).
[13] Vgl. Buber (1979: 218). Bubers Interpretation lässt sich zu stark von psychologisierenden Annahmen über das biographische Verhältnis zwischen Kierkegaard und Regine Olsen leiten, das in der Betonung des Einzelnen und der (abstrakten) Nächstenliebe vor aller „Vorliebe" zum Ausdruck komme.

Kierkegaard eine trotz begrifflichen Schwächen scharfsinnige Analyse der frühkapitalistischen Gesellschaft erkennen. Der Vorwurf der Abstraktheit, wie er insbesondere von Buber vertreten wurde, ist allerdings unsachgemäß. Das Thema des Sehens ist in den Taten der Liebe ein laufend wiederkehrendes. Es darf gar zu Recht behauptet werden, dass es sich bei der christlichen Ethik von Taten der Liebe um eine „ethics of vision“[14] und damit eben eine hermeneutische Ethik handelt. Liest man *Taten der Liebe* kontinuierlich, kommt dem Kapitel IV der ersten Folge eine in Hinblick auf die Sehensthematik entscheidende Rolle zu. Denn hier scheint sich nun eine Verschiebung der Gewichte anzuzeigen: Während sich die Kapitel II und III der ersten Folge insbesondere mit den *formalen* Aspekten des Nächstenliebegebotes beschäftigten – insbesondere der formalen Bestimmung der Beziehung zwischen Menschen unter der Perspektive des Nächstenliebegebotes, die als eine Beziehung der „Gleichheit vor Gott“ beschrieben wird –, verschiebt sich der Fokus nun auf eine andere Konkretionsebene, wie bereits der Titel „Unsere Pflicht, die Menschen zu lieben, welche wir sehen“ zu erkennen gibt: Es geht um die Menschen, die wir tatsächlich sehen. So auch Ferreira: „the attention to ethical correctness begins […] in this fourth deliberation“[15].

Ironischerweise wird auch hier von einer für die Nächstenliebe charakteristischen Blindheit gesprochen, allerdings nun nicht von einer Blindheit in Bezug auf die individuierenden Eigenschaften, wie in den Kapiteln II und III, aber von einer Blindheit in Bezug auf die Mängel und Unvollkommenheiten, die als Nachsicht oder Milde zu qualifizieren ist.[16] Dabei sieht sich gerade dieser sich selbst korrigierende Blick der Liebe dadurch herausgefordert, dass er „*dem einzelnen wirklichen Menschen keine eingebildete Vorstellung davon [unterschiebt], wie man meinen oder wünschen könnte, dass dieser Mensch sein solle*.“[17] Denn die durch eine Ideal- oder Traumvorstellung überlagerte Form der Liebe zum konkreten Anderen wäre ja immer nur die jeweils eigene Vorstellung und dann liebte er eben „doch nicht den Menschen, den er sieht“[18]. Die Aufgabe im Sinne Kierkegaards besteht deshalb nicht darin, nach liebenswerten Objekten der eigenen Vorliebe zu suchen, „sondern sich selbst und seinen Geschmack umzubilden […], denn einen Menschen lieben können trotz seinen Schwachheiten und Fehlern und Unvollkommenheiten ist noch nicht das Vollkommene, wohl aber dies, dass man ihn liebenswert finden kann trotz und mit seinen Schwachheiten und Fehlern und Unvollkommenheiten.“[19]

---

[14] Ferreira (2001: 105) und Grøn (2002).
[15] Ferreira (2001: 100).
[16] Vgl. Kierkegaard (*TL*: 174).
[17] Kierkegaard (*TL*: 181).
[18] Kierkegaard (*TL*: 181).
[19] Kierkegaard (*TL*: 174).

Diese Aufgabe setzt allerdings voraus, dass der andere in seiner Individualität wahrgenommen und respektiert wird. Von einer objektlosen Liebe kann hier deshalb nicht mit Recht gesprochen werden.

1.2. Anerkennungstheoretische Implikationen

Kierkegaards Ablehnung des Eintretens für soziale Verbesserungen ist umso erstaunlicher, wenn man in Rechnung stellt, dass *Taten der Liebe* im Jahr der Märzrevolution und damit in einer Zeit der gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen und Veränderungen geschrieben wurde, die ganz Europa und gerade auch Dänemark bewegten: 1849 wurde die bis dahin absolutistische in eine konstitutionelle Monarchie überführt, während die kriegerischen Auseinandersetzungen um Schleswig-Holstein noch ein Jahr länger andauern sollten. Davon ist im ganzen Buch scheinbar nichts spüren oder nur so, dass jegliche Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nichts mit Christentum in Kierkegaards Sinn zu tun haben. Allerdings ist das Fehlen zeitgeschichtlichen Bewusstseins in *Taten der Liebe* nur ein scheinbarer Mangel: Gerade die Erwägung zur Barmherzigkeit, die sich so entschieden gegen die Verbesserung der sozialen Verhältnisse zu richten scheint, sei so „richtig gegen den Kommunismus gewendet“[20]. Kierkegaards Opposition ist allerdings nicht so sehr gegen soziale Veränderungen und die Verbesserung der Lebensverhältnisse gerichtet, sondern zielt auf eine tiefer liegende Ebene. An anderer Stelle weist Kierkegaard ja durchaus anerkennend auf die Abschaffung der Sklaverei hin: „Schau, die Zeiten sind vorbei, da allein der Mächtige und Vornehme Mensch war, die anderen Menschen Knechte und Sklaven. Das ist dem Christentum zu verdanken“[21]. Kierkegaard geht es in seiner Kritik, wie Adorno richtig gesehen hat, um grundlegendere Veränderungen, die die kapitalistische Gesellschaftsform mit sich zu bringen scheint und als Phänomene der Entfremdung aufzufassen sind. Anerkennend konstatiert denn auch Adorno: „Er gehört mit wenigen Denkern seiner Epoche wie E. A. Poe, Tocqueville und Baudelaire zu denen, die etwas von den wahrhaft chthonischen Veränderungen verspürt haben, die zu Beginn des Hochkapitalismus mit den Menschen selber, mit menschlichen Verhaltensweisen und mit der inneren Zusammensetzung menschlicher Erfahrung sich zugetragen haben. Das verleiht seinen kritischen Motiven ihren Ernst und ihre Dignität. Das Buch über die Liebe enthält dafür ein außerordentliches Zeugnis.“[22] Ironischerweise meint Adorno, dass es gerade „Kierkegaards Menschenfeindschaft, die paradoxe Lieblosigkeit seiner Lehre von der Liebe“ sei, die ihn

[20] Kierkegaard (*Journal NB2*: 180 = VIII A 299).
[21] Kierkegaard (*TL*: 84).
[22] Adorno (1962: 283).

dazu befähige „wie wenig andere, den bürgerlichen Charakter zu diagnostizieren."[23]

1.3. Politische Implikationen

Kierkegaard sei es nach Adorno in bemerkenswerter Weise gelungen, Entfremdungsdynamiken und Tendenzen der modernen kapitalistischen Gesellschaft aufzuspüren, die zu seiner Zeit noch sehr latent gewesen sein müssen: Dabei ist ebenso an die Rationalisierung und Mechanisierung der Produktionsweisen zu denken wie an die Ersetzung spontanen Denkens durch automatisierte Anpassung, wie sie im Zusammenhang mit den modernen Formen der Information sich vollzieht: „In Kierkegaards Massenfeindschaft, so konservativ er sich gebärdet, steckt […] etwas von der Einsicht in die Verstümmelung des Menschen durch die Beherrschungsmechanismen, die ihn zur Masse machen."[24]

Diese Diagnose scheint mir ebenso zutreffend, wie Kierkegaards Sorge über die willkürlichen Mechanismen einer allein Marktgesetzen gehorchenden medial vermittelten Öffentlichkeit bis heute nichts an Aktualität verloren hat; die Sorge nämlich, dass *„‚die Menge' die gefährlichste Macht*"[25] geworden ist. Kierkegaards Kritik an der modernen Gesellschaft ist mehrdimensional. Dabei scheinen mir zwei einander auch gegenseitig beeinflussende und in ihren Entfremdungswirkungen gegenseitig verstärkende Dimensionen von Kierkegaards Kritik von herausgehobener Bedeutung zu sein: Die Kritik an der Gleichmacherei der Massengesellschaft und die Kritik an der Verdinglichungsdynamik des Kapitalismus. Kierkegaards Analyse darf wohl zu Recht als eine Kritik des gesellschaftlichen Fortschritts verstanden werden, als eine Kritik der Entmenschlichungsdynamik einer kapitalistischen Gesellschaft. Allerdings gilt seine „Empörung […] weniger den Verhältnissen als den Subjekten, die jene zurückspiegeln."[26]

1.3.1. Massengesellschaft, Publizität und Nivellierung

Kierkegaard versteht die Gesellschaft seiner Zeit in dem Sinne als eine Massengesellschaft, als es in ihr nicht mehr um den Einzelnen und seine Lebensgestaltung geht, sondern eben um die Gesellschaft als Ganze. Relevante Fragen sind in diesem Kontext gesellschaftliche oder politische Fragen.[27] Dem

---

[23] Adorno (1962: 281).

[24] Adorno (1962: 283).

[25] VIII B 73, zitiert nach Kierkegaard (*TL*: 437).

[26] Adorno (1962: 283).

[27] Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Gesellschaft als Soziologie (oder eine der verwandten Disziplinen der Politikwissenschaft, Nationalökonomie usw.) ist zu Kierkegaards Zeit notabene erst im Entstehen begriffen.

korrespondiert ein Phänomen, das Kierkegaard als „Nivellierung“ bezeichnet: Gemeint ist damit eine mit der Tendenz der zunehmenden Verrechtlichung der gesellschaftlichen Bereiche in den entstehenden demokratisch-liberalen Staaten Europas einhergehende Form des Denkens. Es geht dabei nicht – zumindest nicht explizit – um eine Kritik der Demokratie als egalisierender Gesellschaftsform, sondern um eine Kritik an der Tendenz, dass das egalisierende und damit alle Differenzen einebnende Denken die dominante und alles beherrschende Denkform wird: „Nicht einmal die Individualität der Nationalitäten wird ihr Einhalt tun können, denn die Abstraktion der Nivellierung richtet ihre Reflexion auf eine höhere Negativität: die reine Menschheit. Die Abstraktion der Nivellierung, diese Selbstentzündung des Menschengeschlechts, welche durch die Reibung veranlasst ist, die da entsteht, wenn die Besonderung der individuellen Innerlichkeit […] ausbleibt.“[28] Sie führt zu einer „Übermacht der Kategorie der Generation über die Kategorie der Individualität.“[29]

Die Dynamik der Nivellierung führt Kierkegaard auf die Entstehung eines mit der Verbreitung von Massenkommunikationsmedien einhergehenden Phänomens zurück, mit dem eine neue Sphäre gesellschaftlichen Seins emergiert: „eine ungeheuerliche Abstraktion, ein allumfassendes Etwas, welches Nichts ist, eine Luftspiegelung – dies Phantom heißt *Publikum*“[30]. Die durch die Entwicklung von Transport- und Produktionsmöglichkeiten gesteigerte Distributionsreichweite ist allerdings nach Kierkegaard nur ein Faktor der Entstehung dieses Phänomens, entscheidend ist vielmehr die „geistige Lage“ oder der herrschende Geist: Nur in „leidenschaftslosen“, verständigen Zeiten, wie Kierkegaard sie in seiner Gegenwart wahrzunehmen meint, kann die Presse selbst zur Abstraktion werden, weil sie sich in keiner sozialen Dynamik positionieren und engagieren muss. Das Kennzeichen dieser Zeit ist die vollkommene Austauschbarkeit der Autorschaft: Es spielt keine Rolle, wer etwas sagt, nur, dass geschwatzt wird, ist entscheidend: Anonymität, auch „wenn man den Namen darunter setzt“, ist das Epigramm dieser Zeit.[31] Die Gegenstände der kommunikativen Interaktion sind ebenso austauschbar:[32]

---

[28] Kierkegaard (*LA*: 93).
[29] Kierkegaard (*LA*: 90).
[30] Kierkegaard (*LA*: 96).
[31] Kierkegaard (*LA*: 110).
[32] Kierkegaards Wahrnehmung ist in erster Linie auf diejenige Öffentlichkeit bezogen, die sich durch die Verbreitung des Zeitungswesens im 19. Jahrhundert so rasant entwickelt und öffentliche Debatten in einer vollkommen neuen Weise und in viel rascherem Tempo ermöglicht hat. Kierkegaards qualitative Beschreibungen der mit derartigen ‚Beschleunigungstechnologien‘ einhergehenden Phänomene scheinen mir in vielerlei Hinsicht allerdings auch auf Konstellationen zuzutreffen, wie sie sich seit der ‚Internet-Revolution‘ und der Verbreitung sozialer Medien und ihrer Plattformen wie Facebook und Google (nunmehr freilich im tendenziell globalen Maßstab) zeigen.

„Die Äußerungen werden so objektiv, der Umfang der Äußerungen so allumfassend, dass es zuletzt durchaus zufällig wird, wer es sagt, ein Verhältnis, welches, in Rücksicht auf das Reden als ein Mensch, durchaus dem Handeln um des Prinzips willen entspricht. Und gleich wie Publikum eine reine Abstraktion ist, so wird zuletzt die menschliche Rede es auch; es bleibt niemand mehr übrig, der redet, sondern eine objektive Reflexion scheidet allgemach ein atmosphärisches Etwas aus, einen abstrakten Schall, welcher die menschliche Rede überflüssig machen wird, ebenso wie die Maschinen die Arbeiter überflüssig machen."[33]

Diese Konstellation, in der jede Individualität einer übergeordneten abstrakten Kategorie zugeordnet wird, und der Einzelne zum austauschbaren Element eines funktionalen Zusammenhangs ohne jede Erfahrungstiefe wird, bildet nach Kierkegaard die kulturelle Matrix für den Erfolg der kapitalistischen Gesellschaft, deren Adern durch die Zirkulation einer anderen Abstraktionsform belebt werden: „So wird denn zuletzt Geld das Begehrte, es ist ja auch ein Stellvertreter und eine Abstraktion."[34]

1.3.2. Verdinglichung durch die kapitalistische Gesellschaftsform

Kierkegaards Kritik in *Taten der Liebe* richtet sich untergründig denn insbesondere gegen die Entfremdungserscheinungen der kapitalistischen Gesellschaftsform: „Geld zu verdienen, das ist Ernst; viel Geld zu verdienen, auch wenn es durch Verkauf von Menschen geschähe, das ist Ernst; viel Geld zu verdienen durch verächtliches Afterreden, das ist Ernst. Etwas Wahres zu verkündigen – wenn man dann zugleich viel Geld verdient (denn darauf, dass es das Wahre ist, kommt es nicht an, sondern darauf, dass man Geld verdient), das ist Ernst."[35]

Adorno hält Kierkegaard zugute, dass dieser zwar erkannt habe, dass (Nächsten-)Liebe in der kapitalistischen Gesellschaft unmöglich geworden ist, „wenn die Menschen kraft der gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Beziehungen selbst Gegenstände geworden sind"[36]. Wenn Kierkegaard sich in der Erwägung zur Barmherzigkeit kritisch gegen den Kommunismus wendet, so besteht die Pointe darin, dass auch diese Denkform letztlich von denselben abstrakt-objektivierenden Denkvollzügen bestimmt ist, wie das an den kapitalistischen Prinzipien der Nützlichkeit und des Kapitalertrags ori-

---

[33] Kierkegaard (*LA*: 111).

[34] Kierkegaard (*LA*: 80).

[35] Kierkegaard (*LA*: 352 f.). Adorno (1962: 281) kommentiert: „Um keinen Preis darf die Welt dort verurteilt werden, wo sie das reale Menschenrecht versagt. Kierkegaards extreme Lehre von der Liebe findet mit Unterdrückung sich zusammen". Dass die von Kierkegaard hier angestellten Überlegungen *nicht* als Kritik an den unmenschlichen und entmenschlichenden Verhältnissen gemeint sein könnten, wie Adorno offenbar annimmt, ist für mich nicht nachvollziehbar.

[36] Adorno (1962: 278).

entierte Denken: Hauptsache, der Nutzen meiner Handlung ist in einem ökonomisch vertretbaren Verhältnis zum geleisteten Aufwand bzw. die Nutzenwirkung pro Aufwandeinheit wird durch die Wahl der entsprechenden Handlungsoption maximiert.

Der von Kierkegaard als Remedium der gesellschaftlichen Zerfallserscheinung krampfhaft festgehaltene Begriff des Nächsten ist in Adornos Augen allerdings vollkommen unzulänglich für eine Kritik der herrschenden Verhältnisse: „Es gibt den Nächsten nicht mehr. Die Beziehungen der Menschen haben sich in der modernen Gesellschaft derart vergegenständlicht, dass weder mehr der Nächste zum je ihm vorkommenden Nächsten länger als für den Augenblick unmittelbar sich verhalten kann, noch die Güte des Einzelnen ausreicht, ihm zu helfen."[37] Für Adorno kann Kierkegaards Nächsten-Begriff nicht leisten, was er soll, weil er von derselben Logik der Entpersönlichung geprägt sei, die Kierkegaard ja kritisieren wollte. Er übernehme den allgemeinen Begriff des Menschen aus seiner eigenen Zeit und weise ihn dem Christentum zu, aber dadurch bringe er beide um ihren Sinn.[38]

Diese Kritik ist in meinen Augen allerdings nicht zutreffend. Sie nimmt (freilich wenig überraschend) nicht zur Kenntnis, dass die von Kierkegaard entfaltete dreigliedrige Logik der (Nächsten-)Liebe über die Zwischenbestimmung „Gott" gerade eine (die einzige?) Möglichkeit darstellt, intersubjektive Beziehungen in einer Weise zu denken bzw. auf Ebene der involvierten Menschen: einander wahrzunehmen, in der keines der beiden Subjekte weder dem jeweils anderen noch einem abstrakten Tertium, das beiden gemeinsam oder in dem beide sich unterscheiden, subsumiert und damit in ihrer subjektiven Individualität aufgehoben, sondern in ihrer Autonomie als Selbst gewahrt werden.

Für Kierkegaard ist die ‚religiöse Option' die einzige Rettung für das Individuum in einer durch gesetzmäßige Einebnung aller Individualität bestimmten Gesellschaft. Ob diese Form der (Selbst-)Wahrnehmung eine auch in Zeiten der Nivellierung und der Abstraktion *mögliche* ist, steht auf einem anderen Blatt bzw. – jedenfalls was Kierkegaard anbelangt – in einem anderen Buch: Gerade die „Zucht" der Abstraktion der verständigen Aufklärungszeit bringe das Individuum, sofern es nicht im Konformismus der abstrakten Allgemeinheit der Masse untergeht, dazu „dass es im höchsten Sinne der Religiosität sich genügen lässt an sich selbst und seinem Gottesverhältnis, dass es an die Stelle der Einigkeit mit Publikum, welche alle die relativen Individualitätskonkretionen wegzehrt, die Einigkeit mit sich selber setzt"[39]. Die Leidenschaft eines radikalen Bruchs mit einem als schicksalshaft deter-

---

[37] ADORNO (1962: 277).
[38] Vgl. ADORNO (1962: 278).
[39] KIERKEGAARD (*LA*: 98).

miniert und entsprechend alternativ- und perspektivlos wahrgenommen Sozialgefüge[40] steht – unter einer objektiven Perspektive – freilich in zwiespältigem Licht. Dass sie sich in „Ruhe findet bei Gott“ ist freilich die subjektiv wie gesellschaftlich erwünschte Option – die Realität des Dämonischen in Form etwa eines gewalttätigen Terrorismus hingegen markiert die Bedeutung der Qualifikation der Zwischenbestimmung „Gott“ als Nächstenliebe: Es ist nämlich eine wesentliche Pointe von Kierkegaards Begriff der Nächstenliebe, dass diese nicht einfach nur „vom Himmel her“, also ausschließlich von Gott her gedacht ist. Das christliche Liebesverständnis ist vielmehr als „Kreisbewegung festzuhalten“: „Um zu bestimmen, was Liebe sei, beginnt es entweder mit Gott oder mit dem Nächsten, und diese Lehre von der Liebe ist die wesentlich christliche, da man ja von Gott ausgehen muss, um in Liebe den Nächsten zu finden, und da man in der Liebe zum Nächsten Gott finden muss.“[41] Die Relate bestimmen und bedingen sich also gegenseitig: Nur ein Verhältnis zu alter, in dem alter als Selbst erhalten bleibt, ohne heteronom (von ego) unter die Herrschaft einer bestimmten Gottesvorstellung gestellt, korrigiert, verändert oder gar vernichtet wird, sondern selbständig und in vollkommener Autonomie sein Leben leben kann, kann im christlichen Sinne ein wahrhaftes Gottesverhältnis von ego sein – weil und sofern es auch ein wahrhaftes Gottesverhältnis von alter ist.

Dies hat durchaus politische Implikationen. Denn es ist nicht zynisch, wenn Kierkegaard in einer fiktiven Anrede an einen Armen und Elenden gewendet schreibt: „Sei barmherzig, sei barmherzig gegen den Reichen! Denke daran, du hast es in deiner Macht, während er das Geld hat! Missbrauche dann diese Macht nicht; sei nicht so unbarmherzig, des Himmels Strafe auf seine Unbarmherzigkeit herabzurufen!“[42] Arme können barmherzig sein, wenn sie sich von der Unbarmherzigkeit der Reichen nicht verbittern lassen. Denn darin ist gerade eine Gefahr von Geld zu sehen, dass es nicht nur auf Seite der Besitzenden, sondern auch auf Seite der Besitzlosen korrumpieren kann: „Soll das Geld auch die Macht haben, diejenigen unbarmherzig zu machen, welche kein Geld besitzen: dann hat ja die Macht des Geldes völlig gesiegt! Hat aber die Macht des Geldes völlig gesiegt, so ist auch die Barmherzigkeit völlig abgeschafft.“[43] Kierkegaard geht es nicht um die Frage, ob es moralisch verständlich ist, wenn Arme sich verbittern lassen, sondern es geht darum, dass auch Arme gerade dadurch in die Gefahr geraten, durch Geld korrumpiert zu werden, was die Reichen ohnehin schon sind, wenn sie sich nicht in Barmherzigkeit üben! Das ist eine radikale Kapitalismuskritik, die sich nicht nur an den objektiven, sozialen Ungleichhei-

---

[40] Vgl. Kierkegaard (*LA*: 90).
[41] Kierkegaard (*LA*: 155).
[42] Kierkegaard (*LA*: 355).
[43] Kierkegaard (*LA*: 356).

ten und Ungerechtigkeiten festmacht, sondern die Frage stellt, was dieses Geld-System und diese gesellschaftliche Organisationslogik mit den Menschen macht – und das heißt auch mit den Armen, die so schnell zu Objekten der wohlfahrtsstaatlichen Ausgleichsadministration werden und damit ebenso der Gefahr ausgesetzt sind, im System der Verteilungsmechanismen selber zum Opfer sozialer Kälte zu werden, indem sie sich selber nur noch im Rahmen einer Tauschökonomie verstehen können. Barmherzigkeit ist aber nicht eine Forderung, die die eine Gruppe (der Armen) gegen die andere (der Reichen) erheben kann, ohne sich selber zum Opfer eben dieser Tauschlogik zu machen und damit in faktische Unabhängigkeit zu geraten, weil man „verzweifelt nicht man selbst sein" will.

Die Kritik am Kommunismus (bzw. der zugrunde liegenden materialistischen Denkform) ist deshalb anerkennungstheoretisch von grundlegender Bedeutung. Denn die Frage auf die Kierkegaard anhand der Barmherzigkeitsproblematik aufmerksam macht, zielt darauf ab, dass in sozialen Interaktionszusammenhängen die Art und Weise unseres Umgangs miteinander von fundamentaler Bedeutung ist – und für Kierkegaard sogar der Vorrang gegenüber dem Ziel der Mildtätigkeit in der objektiven Beseitigung der Not zukommt: Selbst wenn die ganze Welt von Elend befreit wäre, so wäre Kierkegaard zufolge damit nichts gewonnen, wenn es nicht aus Barmherzigkeit oder gar um den Preis der Barmherzigeit geschehen wäre.[44] In meinen Augen teilt Kierkegaard hier die Intuition der gegenwärtigen sozialphilosophischen Anerkennungstheorie, „dass eine Schicht der existentiellen Anteilnahme tatsächlich all unserem objektivierenden Weltverhältnis zugrunde liegt"[45], die aber durch Prozesse der Verdinglichung bedroht ist und dazu führen kann, dass „Menschen ihre Fähigkeit zur interessierten Anteilnahme an Personen und Geschehnissen verlieren"[46].

Es ist für Kierkegaard kennzeichnend, dass der Fokus seiner Analyse und Kritik sowie der Ansatzpunkt einer (wenn überhaupt) möglichen Therapie *nicht* auf der Seite der gesellschaftlichen Strukturen, Institutionen und Technologien liegt, sondern auf der Seite des einzelnen Subjekts bzw. der vielen Subjekte, die als durch einen Geist (den Zeitgeist) gerichtet wahrgenommen werden. Das oft beklagte Fehlen einer sozialethischen Sensibilität in Kierkegaards *Taten der Liebe* findet deshalb auch hier seine Entsprechung, wenn der Fokus auf die Einstellungen der Individuen gerichtet ist und die Frage danach, welche Strukturen, Technologien und gesellschaftlichen Dynamiken wünschenswerten oder zu vermeidenden Ausprägungen subjektiver Einstellungen zu- oder abträglich sind, weitestgehend ausgeblendet bleibt. Es ist

---

[44] Vgl. Kierkegaard (*LA*: 359).
[45] Honneth (2005: 46).
[46] Honneth (2005: 63).

Kierkegaard zugute zu halten, die Entfremdungseffekte subjektseitig wahrgenommen zu haben, aber es bleibt fraglich, ob angesichts der weitest gehenden Ausblendung der sozialethischen Dimension in Hinblick auf die Abwägung unterschiedlicher Korrekturmaßnahmen viel gewonnen wäre.

Grundsätzlicher noch als durch diese sozialethische Blindheit sieht sich eine hermeneutische Grundlegung der Ethik durch die beschreibende Theorie sozialer Systeme herausgefordert, wie sie von Niklas Luhmann entwickelt wurde. Die funktionale Analyse gesellschaftlicher Interaktion kommt nämlich gänzlich ohne die Voraussetzung von verstehenden und deutenden Handlungssubjekten als Basiselement von Gesellschaft aus, was letztlich auf darauf hinausläuft, dass auch das Unternehmen einer Ethik letztlich als *utopisch* in dem Sinne verstanden werden muss, dass sie in der funktional differenzierten Gesellschaft obsolet geworden ist und sie dadurch schlicht keinen funktionalen Ort einnehmen kann.

2. Die Überwindung des Subjektparadigmas in der Systemtheorie

Antworten auf die Frage, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist, verweisen traditionellerweise auf normative Bedingungen, die erfüllt und an die sich die Individuen halten müssten, um Ordnung zu ermöglichen. Traditionelle Kandidaten für derartige Bedingungen sind etwa das Naturrecht, der Gesellschaftsvetrag oder eine allgemein zustimmungsfähige Moral im substantiellen Sinn. Selbst in der jüngsten Grundsatzdebatte der Sozialphilosophie zwischen Kommunitarismus und Liberalismus waren sich die Opponenten jedenfalls in diesem Punkt einig, dass soziale Ordnung dadurch möglich ist, dass Individuen sich mit einer übergeordneten Ordnungsstruktur identifzieren, was letztlich auf einer kognitiv-rationalen individuellen Zustimmungsleistung einzelner Handlungssubjekte beruht. Differenz besteht lediglich in der Frage, wo dieses übergeordnete Prinzip zu finden sei: Die Richtung des liberalen Universalismus, wie er etwa von John Rawls, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas oder Karl-Otto Apel vertreten wird, postuliert, dass für die gesamtgesellschaftliche Integration eine Grundnorm gefunden werden müsste, auf welche sich alle Mitglieder der Gesellschaft affirmativ beziehen können, weil sie allen gleichermaßen gerecht wird. Die kommunitaristische Richtung auf der anderen Seite, wie sie von Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Charles Taylor oder jüngst Hartmut Rosa vertreten wird, weisen den Gedanken zurück, dass eine solche Regel bzw. ein solches Entdeckungsverfahren überhaupt erst gefunden werden müsse, und verweisen darauf, dass die moralisch grundlegenden Regeln immer schon der jeweiligen gesellschaftlichen Praxis, Tradition und Kultur innewohnten. Der Individu-

alisierungsdynamik unserer Gesellschaft, welche die Kohäsion der Gemeinschaft laufend bedrohen, wollen sie ihrerseits dadurch entgegenwirken, dass diese Werte uns wieder stärker zu Bewusstsein gebracht werden, indem sie sie explizit artikulieren. Dass soziale Integration durch Identifikation der Individuen einer Gesellschaft mit diesen in der Tradition vorfindlichen oder rational konstruierten grundlegenden Gemeinschaftswerten erfolgt, ist dabei die beiden Theorierichtungen zugrunde liegende These. Differenz besteht nur in der Frage, ob Moral konstruiert werden müsse als übergeordnetes Prinzip oder immer schon eingelassen ist in bestimmten Gesellschaften.

Die Systemtheorie steht im fundamentalen Gegensatz zu diesen beiden Theorietraditionen, weil sie als Sozialtheorie schon im Ansatz nicht wie diese von einer ursprünglichen Einheit, sondern von Differenz ausgeht: „Am Anfang steht […] nicht Identität, sondern Differenz“[47]. Die Systemtheorie teilt zwar die Auffassung des Kommunitarismus, dass Werte in Kommunikation nicht behauptet werden und einer rationalen Begründung zugeführt werden müssen, sondern in Kommunikation immer schon vorausgesetzt sind. Aber anders als für den Kommunitarismus ist nicht Identität und Identifikation das Ziel von Kommunikation. Denn die Systeme der Systemtheorie haben kein inhärentes Telos wie z.B. die Identifikation, sondern sie operieren rein pragmatisch und entstehen aus funktionellen Erfordernissen im Zuge der Entwicklung von Gesellschaft.

2.1. Moral und Ethik in Luhmanns Systemtheorie

Im Unterschied zu jeder normativ-kriteriologischen oder hermeneutischen Zugangsweise zur Moral spielt die substantielle Frage nach der rationalen Begründung bzw. dem Sinn einer Norm aus systemtheoretischer Perspektive keine für das Handeln der Subjekte ausschlaggebende Rolle. Normen, auch moralische, haben systemtheoretisch die Funktion, Misserfolge zu vermeiden, Erwartungen und Erwartungshaltungen zu erfüllen und Enttäuschungen zu reduzieren. So kann sie funktional *eine* Bedingung sein für gelingende Kommunikation. Aber anders als jeder letztlich dem Subjektparadigma der hermeneutischen Traditionen verhaftete Ansatz kann die Systemtheorie kein der kommunikativen Interaktion inhärentes Ziel und davon abgeleitet eine zustummungsfähige Idealnorm annehmen: „Im Unterschied zu einer Position, die heute repräsentativ von Jürgen Habermas vertreten wird, gehen wir nicht davon aus, dass es kommunikationsimmanentes télos gibt, das normativ vorschreibt, Einverständnis zu suchen. Entsprechend verzichten wir auf einen normativen Begriff von Rationalität“[48].

---

[47] Luhmann (1984: 112).
[48] Luhmann (2000: 202).

Luhmanns Theorie der Gesellschaft ist keine normative, sondern eine deskriptive Theorie. Es geht nicht darum zu beschreiben, was sein sollte, sondern zu erklären, was ist. Kommunikation ist nicht auf Verständigung ausgerichtet, sondern Vollzugsform sozialer Interaktion in funktional differenzierten Systemen: Seine Sozialtheorie versteht er als „eine nüchterne, unbefangene Würdigung der Wirklichkeit“[49], welche „die Gesellschaft so beschreibt, wie sie ist.“[50] Die Systemtheorie geht dabei „davon aus, dass es Systeme gibt“[51]. Im Kern von Luhmanns Theorie steht die Auffassung, dass die moderne Gesellschaft als Komplex von gleichrangig nebeneinander bestehenden Subsystemen wie dem politischen System, dem Wirtschaftssystem, dem Erziehungssystem, dem Gesundheitssystem und vielen anderen aufzufassen ist. Dabei kann so gut wie jedes soziale Phänomen als System beschrieben werden. Systeme bilden sich durch Kommunikation und unterscheiden sich von anderen Systemen und der jeweiligen Systemumwelt durch die Verwendung eines bestimmten für das jeweilige System spezifischen binären Codes, der in erster Linie die Funktion erfüllt, Komplexität zu reduzieren und dadurch bearbeitbar zu machen: *wahr/unwahr* im Kontext des Wissenschaftssystems, *recht/unrecht* im Rechtssystem, *zahlen/nicht zahlen* im Wirtschaftssystem usw. Die zwei Werte eines Codes sind dabei derart aufeinander bezogen, dass die Negierung des einen Werts gerade dem Gegenwert entspricht. Deshalb können Codes als besondere Formen von eingespielten Unterscheidungen verstanden werden, mittels derer zwei Werte derart aufeinander bezogen sind, dass eine Negation des einen Werts genau den Gegenwert ergibt. Die Codes sind dabei a-moralisch: Kein Code-Wert ist dem anderen moralisch überlegen oder zu bevorzugen.

Systeme bilden sich aus Gründen funktionaler Erfordernis: „Die Wirtschaft bezieht sich auf die Regulierung von Knappheit, die Wissenschaft auf die Konditionierung wahrheitsfähigen Erlebens, die Liebe auf die Ermöglichung höchstpersönlicher Kommunikation, die Politik kümmert sich um kollektiv bindende Entscheidungen, die Erziehung reduziert das Risiko selbstläufiger Sozialisation“[52]. Anders als die Subsysteme der Wirtschaft, der Wissenschaft oder des Rechts, die Luhmann jeweils in eigenen Monographien darstellte, hat die Moral keinen Platz als separat behandeltes Subsystem. Denn für Luhman ist Moral „eine gesellschaftsweit zirkulierende Kommunikationsweise. Sie lässt sich nicht als Teilsystem ausdifferenzieren, nicht in einem dafür bestimmten Funktionssystem derart konzentrieren, dass nur in diesem System und nirgendwo außerhalb moralisch kommuniziert werden kann.“[53] Allerdings zeichnet sich auch die moralische Kommunikation durch

---

[49] Luhmann (1973: 277).
[50] Luhmann (1993: 56).
[51] Luhmann (1984: 30).
[52] Fuchs (1993, 189 f.).
[53] Luhmann (2008: 336).

einen bestimmten Code aus, den Code *Achtung/Missachtung*. Moralische Kommunikation versteht Luhmann als die Gesamtheit der Bedingungen, nach denen in diesem System über Achtung und Missachtung entschieden wird:

„Alle Moral bezieht sich letztlich auf die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Menschen einander achten bzw. missachten. Mit Achtung (estime, esteem) soll eine generalisierte Anerkennung und Wertschätzung gemeint sein. […] Achtung wird personbezogen zugeteilt, jeder kann sie für sich gewinnen und verlieren. […] In jedem Fall ist die Person als ganzes gemeint – im Unterschied zur Schätzung einzelner Verdienste oder Fähigkeiten, fachlichen, sportlichen, amourösen Könnens usw. […] Als Moral eines sozialen Systems wollen wir die Gesamtheit der Bedingungen bezeichnen, nach denen in diesem System über Achtung und Missachtung entschieden wird.“[54]

Die Funktion der Moral besteht aus systemtheoretischer Perspektive darin, sozialen Frieden zu erhalten, indem sie das Problem *doppelter Kontingenz* bearbeitet. Doppelte Kontingenz tritt ein, sobald personale Systeme zueinander in Beziehung treten:[55]

„Ego und Alter müssen sich wechselseitig als kontingent handelnd interpretieren. Jedes Erleben des Verhaltens des anderen und jede Erwartug nimmt notwendigerweise diese Form der Kontingenz an. Das gleiche gilt auch für die Selbsterfahrung, da diese nur durch Relationierung zu sich selbst hergestellt werden kann […]. So nimmt für Ego ebenso wie für Alter, für beide aber in einem jeweils anderen personalen System, die soziale Beziehung die Form doppelter Kontingenz an.“[56]

Die Interaktionspartner müssen dabei „beide jeweils in sich selbst eine dreifache Rolle integrieren“[57]: Für sich selbst ist erstens jeder *Ego*, zweitens weiß er, dass er für den anderen *Alter* ist, und drittens weiß er, dass der andere ihn als *alter Ego* betrachtet.[58] Das Problem, wie die „Beteiligten je für sich ihr Ego-und-Alter-und-alter-Ego-Sein integrieren“, ist zwar von höchstem sozialem Interesse, doch „für Kommunikation, ja meist sogar für Bewusstseinsleistungen viel zu komplex.“[59] Angesichts der Komplexität dieser Situation ist einsichtig, dass die Herausforderung nicht bloß darin besteht, „dass die Kommunikation gelegentlich missglückt, in die Irre geht oder auf einen Irrweg geführt wird. Vielmehr ist dieses Problem, da dies *jederzeit* passieren kann, *jederzeit* präsent“[60].

Das Problem doppelter Kontingenz macht deshalb verständlich, „dass die Gesellschaft Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und dergleichen moralisch prä-

[54] Luhmann (1984: 318 f.)
[55] Vgl. Luhmann (2008: 99).
[56] Luhmann (2008: 100).
[57] Luhmann (2008: 101).
[58] Vgl. Luhmann (2008: 101).
[59] Luhmann (2008: 101 f.).
[60] Luhmann (1998: 225).

miiert und im Kommunikationsprozess auf Vertrauen angewiesen ist“[61]. Da es in der pluralen Gegenwartsgesellschaft aber keine allgemeinverbindliche (moralische) Handlungsorientierung (mehr) gibt, stehen jedem Individuum unbegrenz viele Handlungsalternativen offen: „Wenn jeder kontingent handelt, also jeder auch anders handeln kann und jeder dies von sich selbst und den anderen weiß und in Rechnung stellt, ist es zunächst unwahrscheinlich, dass eigenes Handeln überhaupt Anknüpfungspunkte […] im Handeln anderer findet.“[62] Damit wäre es höchts unwahrscheinlich, wenn nicht gar unmöglich, dass es überhaupt zu koordiniertem Handeln zwischen zwei (personalen) Systemen kommt. In interpersonalen Beziehungen reduzieren Regeln oder Normen deshalb die Unsicherheit, indem sie bestimmtes Verhalten wahrscheinlicher machen, insofern sich die Interagenten danach richten und sich darauf verlassen können, dass auch andere sich danach richten: „Höhere und verläßlichere Wahrscheinlichkeiten des Übereinkommens sind nur zu erreichen, wenn man den Erwartungshorizont des je aktuellen Erlebens einbezieht und das Verhalten über Erwartungen koordiniert. Durch Stabilisierung von Verhaltenserwartungen lässt sich die Zahl der aufeinander abstimmbaren und damit die Zahl der überhaupt möglichen Handlungen immens steigern.“[63] Solche Regeln treten dem Individuum als Sollensforderung entgegen. Dabei ist es aber aus systemtheoretischer Perspektive irrelevant, ob es sich dabei um rechtliche, moralische oder konventionelle Normen handelt. Entscheidend ist lediglich ihre *pragmatische Funktion* in der Stabilisierung von Interaktion: „Verhaltenserwartungen, die sich auf diesem Wege institutionalisieren, können in ihrem normativen oder kognitiven Stil ungeklärt bleiben. […] Ihre Stabilität beruht nicht auf miterlebter Sollqualität, sondern auf alternativenloser Selbstverständlichkeit.“[64]

2.2. Die Inflationierung der Moral und die Utopie der Ethik

Gleichwohl hat die moralische Kommunikation eine inkludierende oder exkludierende Wirkung: Mittels Achtung werden Personen in Gesellschaft inkludiert oder eben durch Missachtung exkludiert. Allerdings beschränkt sich diese Inklusions-/Exklusionsfunktion der Moral auf *personale* Systeme. Keines der übrigen gesellschaftlichen Funktionssysteme kann „durch Moral in das Gesellschaftssystem eingebunden werden“[65] und so lässt ich auch die Gesamtgesellschaft nicht mehr durch Moral integrieren. Denn die Teilsysteme der Gesellschaft operieren autonom. Die Inklusion oder Exklusion von

[61] Luhmann (1998: 225).
[62] Luhmann (1984: 165).
[63] Luhmann (2008: 28).
[64] Luhmann (2008: 46).
[65] Luhmann (2008: 259).

Personen über moralische Kommunikation stellt aus systemtheoretischer Perspektive in einer funktional differenzierten Gesellschaft einen Anachronismus dar. Wie gesehen, geht es in moralischer Kommunikation nicht um die Einschätzung im Blick auf „gute oder schlechte Leistungen in spezifischen Hinsichten […] etwa als Astronaut, Musiker, Forscher oder Fußballspieler, sondern um die ganze Person, soweit sie als Teilnehmer an Kommunikation geschätzt wird"[66]. Personen nehmen zwar an ganz verschiedenen sozialen Systemen teil. Aber dabei nehmen sie aus einer funktionalen Perspektive niemals als *ganze Person*, sondern immer in *spezifischen Rollen* teil. Gerade dadurch erreicht eine funktional differenzierte Gesellschaft eine höhere Wahrscheinlichkeit gelingender bzw. zustandekommender Kommunikation, dass die Kommunikationsereignisse durch Rollen und eben nicht durch Personen angeregt werden: „Man kommuniziert mit Amtsinhabern, Verkäuferinnen, Büroangestellten oder Lehrerinnen – und diese Kommunikation gelingt, gerade weil man sie nicht als Personen verstehen muss. Gerade weil die Seele des Anderen für mich eine Blackbox bleibt, kann ich ‚sozial' verstehen, was er mir mitteilt. Der Andere ist kein Seelenbruder, sondern eine Kommunikationsadresse."[67]

In der funktional differenzieten Gegenwartsgesellschaft treten deshalb in den Teilsystemen funktionale Äquivalente als Alternativen an die Stelle der Moral: Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien.[68] Diese übernehmen in den funktional differenzierten Teilsystemen die Aufgabe, die Kommunikation anschlussfähig zu halten; in der Wirtschaft z.B. über das Medium Geld, in der Wissenschaft über das Medium Wahrheit. Die weitgehende Substitution der moralischen Kommunikation durch die Medienstruktur hat zur Folge, dass Moral nicht mehr allein als allgemeines Medium der Koordination in der Gesellschaft und ihren Teilsystemen wirksam sein kann: Gegenüber früheren z.B. stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften ist die wichtigste Veränderung der Funktion moralischer Kommunikation darin zu finden,

> „daß die Moral nicht mehr dazu dienen kann, die Gesellschaft im Blick auf ihren bestmöglichen Zustand zu integrieren. Dies ist schon dadurch ausgeschlossen, daß die besonderen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien eigenen binären Codes folgen, deren Positiv/Negativwerte nicht mit denen der Moral gleichgesetzt werden können. Machthaber, Eigentümer, Liebhaber, erfolgreiche Forscher sind nicht in bezug auf je ihren Code zugleich als moralisch besser ausgewiesen, und erst recht würde die Gesellschaft es nicht akzeptieren, diejenigen, die machtlos sind, kein Eigentum haben, nicht lieben können usw. deshalb der moralischen Verachtung preiszugeben. Wenn die Inkongruenz aller Codes untereinander und in ihrem Verhältnis zum Moralcode offen zutage tritt, muß die Gesellschaft darauf verzichten, sich selbst als moralische Anstalt zu begreifen."[69]

---

[66] Luhmann (2008: 256–257).

[67] Bolz (2012: 64 f.).

[68] Vgl. Luhmann (1998: 317).

[69] Luhmann (1998: 403 f.).

Moral wird damit nicht unmöglich, sie übernimmt vielmehr „eine Art Alarmierfunktion“, die dort „kristallisiert“, „wo dringende gesellschaftliche Probleme auffallen und man nicht sieht, wie sie mit den Mitteln der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien und in den entsprechenden Funktionssystemen gelöst werden könnten. Offenbar rekrutiert die Gesellschaft für gravierende Folgeprobleme ihrer eigenen Strukturen und vor allem ihrer Differenzierungsform moralische Kommunikation.“[70]

Da es keine konsensfähigen Kriterien für die Applikation des Moralcodes (in der Terminologie der Systemtheorie „ein Programm“) (mehr) gibt, ist moralische Kommunikation leicht aktualisierbar, sodass es zu einer „Inflationierung“ moralischer Kommunikation kommt, die „polemogene Züge an[nimmt]: sie entsteht aus Konflikten und feuert Konfikte an.“[71] Luhmann denkt dabei z.B. an Phänomene der Korruption, die die Unterscheidung recht/unrecht unterlaufen, des Dopings im Leistungssport, oder der Verwendung von Insider-Wissen bei Börsengeschäften. Derartige Phänomene werden durch die Massenmedien mit Vorliebe in Skandale transformiert und damit moralisch aufgeladen. Allerdings folgt aus der leicht erregbaren Entrüstung noch keine Lösung. Es entsteht vielmehr praktische Ratlosigkeit: „Von ‚Ethik‘ spricht man jetzt, um die Illusion zu pflegen, es gebe für diese Fälle vernünftig begründbare und praktikable Entscheidungsregeln. In Wirklichkeit hat diese Ethik jedoch die Funktion einer Utopie in dem genauen, paradoxen Sinne der *Utopia* des Thomas Morus. Sie bezeichnet einen topos, der nicht zu finden ist, einen Ort, den es nicht gibt.“[72]

Damit formuliert die Systemtheorie nicht nur eine sehr grundsätzliche Herausforderung für alle normativ-kriteriologischen und hermeneutischen Zugänge zur Ethik, sondern formuliert geradezu ein Gegenmodell der Beschreibung: Die Systemtheorie stellt nämlich an sich in Frage, ob es in einer funktional differenzierten Gesellschaft überhaupt einen systematischen Ort und damit ein Aufgabengebiet der Ethik geben kann, das über die Artikulation moralischer Empörung hinausgeht. Denn die Anhänger der begründungsorientierten Tradition einer deontologischen, konsequentialistischen oder vertragstheoretischen Ethik-Theorie bleiben mit ihren Ansätzen dem Diskussionshorizont einer Subjektphilosophie verhaftet, die sich – so Luhman – im Rahmen der Entwicklung der Gesellschaft mittlerweile überlebt habe. Wer die in der Systemtheorie entwickelten Überlegungen „nach der Herkunft und Zuordnung binärer Schematisierungen“ wie eben gut/böse oder gut/schlecht anerkennt, kann „eine Theorie der Moral nicht mehr im Begriffsrahmen von Norm und Handlung entwickeln, nicht mehr als Her-

---

[70] LUHMANN (1998: 404).
[71] LUHMANN (1998: 404).
[72] LUHMANN (1998: 405).

meneutik von Normen und Handlungen anlegen."[73] Reduziert auf die Alarmfunktion ist die Moral doch weitgehend ihrer früheren Aufgaben enthoben und im Anschluss daran jegliche Ethik, die für sich in Anspruch nimmt, über ihre normativ-theoretische Fundierung, die Applikation des Moralcodes allgemein verbindlich festzulegen.

In Bezug auf die Systemtheorie lässt sich deshalb festhalten: „Luhmann weiß nichts mehr vom guten Leben."[74] Die Pointe der systemtheoretischen Perspektive auf die Moral liegt nun aber gerade darin, dass die Gesellschaft durch diesen ‚Wissensverlust' nichts *verloren* hat oder anderswie defizitär wäre. Das Fehlen einer (Leit-)Vorstellung des Guten oder eines guten Lebens ist lediglich deskriptiver Ausdruck der Situation der Gegenwart, die sich dadurch auszeichnet, dass die Teilsysteme der Gesellschaft über die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien pragmatisch nützlichere Substitute gefunden haben, mit dem Effekt, dass die Frage nach dem guten Leben möglicherweise ihres Sinnes verlustig geht, jedenfalls aber keine gemeinschaftsstiftende Antwort mehr finden kann.

3. Entfremdung und Weltverlust als Krisenphänomene der Spätmoderne

Gegen die von der Systemtheorie vertretene Verzichtbarkeit des Subjekts in der Beschreibung der Gesellschaft hat wohl am Deutlichsten wiederum die Kritische Theorie protestiert. Es würde hier freilich zu weit führen, die bereits zwischen Luhmann und Habermas geführte und nun von Armin Nassehi und Hartmut Rosa in Ansätzen weitergeführte Debatte um eine adäquate Beschreibung der Gegenwartsgesellschaft und ihrer Krisenphänomene zu rekapitulieren. Es sei deshalb im Interesse einer Vervollständigung des Bildes stellvertretend auf die jüngste, von Hartmut Rosa formulierte Diagnose eingegangen. Diese Wahl legt sich nicht nur aufgrund ihrer Aktualität nahe, sondern insbesondere auch weil Hartmut Rosas Sozialtheorie einerseits wesentliche Prägung durch die Auseinandersetzung mit Charles Taylor und seiner Hermeneutik der modernen Gesellschaft erfahren hat. Andererseits scheint die von Rosa entwickelte Resonanztheorie gerade auch für theologisches Nachdenken weiterhum anschlussfähig zu sein, jedenfalls gemessen an der überwiegend positiven Aufnahme seiner Arbeit auf Seiten von Theologie und Kirchen.

Während die Systemtheorie in der Absenz einer – sei es auch bloß impliziten – Konzeption eines *guten Lebens* keinen Verlust erkennen kann, ist

[73] Luhmann (2008: 96).

[74] Bolz (2012: 110).

dieser Mangel für den von Hartmut Rosa jüngst entwickelten Ansatz einer kritischen Sozialtheorie der Gegenwart gerade Ausdruck der Grundpathologien moderner Gegenwartsgesellschaften, die Rosa als Entfremdungsverhältnisse charakterisiert. Rosa setzt in seiner Beschreibung an bei der Frage, „warum wir eigentlich kein gutes Leben haben“[75], um von da einen Hinweis zu erhalten, wie unser individuelles und gesellschaftliches Leben reformiert werden müsste, um ein gutes Leben zu erlangen. Dabei ist er der Auffassung, dass die Gegenwart durch eine „totalitäre“ Logik der sozialen Beschleunigung charakterisiert ist, die zu „empirisch beobachtbaren Formen der sozialen Entfremdung führt […] [und] der Verwirklichung einer modernen Konzeption des *guten Lebens* in spätmodernen Gesellschaften“[76] entgegensteht. *Entfremdung* wird von Rosa dabei gerade als Gegenbegriff zu dem eines *guten Lebens* verstanden. Rosa lehnt dabei die von der Systemtheorie vertretene These funktionaler differenzierter Gesellschafssysteme nicht ab, sondern fragt vielmehr, von welcher Logik diese Differenzierungsdynamik, die letztlich die beklagten Entfremdungsphänomene hervorbringt, motiviert wird.

Die Moderne versteht Rosa als Prozess sozialer Beschleunigung, welche sich in mindestens drei Dimensionen manifestiert: In einer Beschleunigung von Transport und Fortbewegung, die als Beschleunigung des Raumes wahrgenommen wird; in einer Beschleunigung der kommunikativen Interaktionen, die als Beschleunigung sozialer Beziehungen wahrgenommen wird, und in einer Beschleunigung der Produktionspreozesse, wie sie einer Konsumwirtschaft entspricht und als beschleunigte Veränderung der Welt der Objekte wahrgenommen wird. Die behauptete oder auch konstatierte Beschleunigung wird von Rosa dabei nicht ursächlich auf technologische Innovationen zurückgeführt, sondern vielmehr umgekehrt, die Entwicklung neuer Technologien als Antwortversuche auf ein zugrunde liegendes Erfordernis verstanden: Das Erfordernis der Zeitknappheit. Rosa nimmt an, dass der durch technologische Innovationen mögliche Zeitgewinn durch eine Zunahme von zusätzlichen Tätigkeiten nicht nur ausgeglichen, sondern regelmäßig überholt wird, was wiederum zu neuen effizienzsteigernden Innovationen drängt.[77] Rosa illustriert dies anhand einer wohl von vielen gemachten Erfahrung, dass mit der Umstellung von Brief- auf E-Mail-Korrespondenz die Menge der Interaktionen massiv gesteigert wurde. Moderne Gesellschaften sind für Rosa deshalb wesentlich „Beschleunigungsgesellschaften“, „da sie trotz eindrucksvoller technischer Beschleunigungsraten durch eine Zunahme des Lebenstempos (bzw. Zeitknappheit) gekennzeichnet“[78] sind.

---

[75] Rosa (2013: 7).
[76] Rosa (2013: 10).
[77] Vgl. Rosa (2013: 29–33).
[78] Rosa (2013: 33).

Angetrieben werden diese Beschleunigungsprozesse selbst von drei Motoren. Das grundlegende ursächliche Prinzip ist der Wettbewerb als dominante Methode der Allokation von Gütern, Privilegien und Positionen. Das Wettbewerbsprinzip muss Rosa zufolge in modernen Gesellschaften als „die vorherrschene Allokationsmethode in so gut wie allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens" und daher als „grundlegendes und bestimmendes Prinzip der Moderne"[79] aufgefasst werden: Ein kompetitives Leistungsprinzip bestimmt nicht nur die private Marktwirtschaft und den Sport, sondern auch die Politik, die internationalen Beziehungen, die Wissenschaft, die Künste, ja sogar die Kirchen. Der Kampf um soziale Beziehungen und Positionen umfasst dabei nicht nur alle gesellschaftlichen Sphären, sondern ist auch zeitlebens „Gegenstand permanenter kompetitiver Aushandlung."[80] Die zweite von Rosa postulierte Antriebskompnenete ist kultureller Art: Individuen sind nicht einfach nur Opfer einer unbeherrschbaren Beschleunigungsdynamik, sondern selbst deren Treiber, sofern sie sich in ihrer Lebensgestaltung von den Verheißungen, die als kultureller Ausdruck der zugrunde liegenden Prozessdynamik moderner Gesellschaften verstanden werden müssen, anstecken lassen: „Wie reich, voll oder gut ein Leben ist, lässt sich […] an der Anzahl und der Tiefe der in diesem Leben gemachten Erfahrungen […] und an ausgeschöpften Möglichkeiten"[81] messen und entsprechend erstrebenswert erscheint es, möglichste viele Optionen aus der unendlichen Palette an Möglichkeiten zu realisieren, die das Leben bietet.

Bei diesem inhärenten Telos der modernen Beschleunigungskultur setzt nun Rosa mit seinem Ansatz einer Kritischen Theorie an. Im Anschluss an Taylor ist er der Auffassung, „dass menschliche Subjekte in ihren Handlungen und Entscheidungen stets von einer – bewussten und reflexiven oder impoliziten und unartikulierten – vorstellung des *guten Lebens* geleitet sind."[82] Rosas Analyse verläuft methodisch deshalb über eine Analyse der Zeitstrukturen, weil „unsere Handlungen und Orientierungen mit den systemischen Imperativen moderner kapitalistischer Gesellschaften vermittels zeitlicher Normen, Deadlines und Regeln koordiniert und kompatibel gemacht werden."[83] Denn „moderne Gesellschaften [werden] durch ein engmaschiges und striktes Zeitregime reguliert, koordiniert und beherrscht, das für gewöhnlich nicht in einer ethischen Begrifflichkeit artikuliert wird"[84]. Dieses Regime wird aber dadurch ethisch relevant, dass sie die Realisierung eines guten Lebens ermöglichen oder eben verhindern.[85] Der kritische Ansatz

---

[79] Rosa (2013: 36).
[80] Rosa (2013: 37).
[81] Rosa (2013: 39).
[82] Rosa (2013: 73).
[83] Rosa (2013: 8).
[84] Rosa (2013: 8).
[85] Vgl. Rosa (2013: 96 f.).

seiner Analyse besteht nun darin, dass dieses Regime zeitlicher Normen entgegen der Alltagswahrnehmung der dadurch in ihrem Handeln beeinflussten Akteure als kontingentes Produkt sozialer Konstruktion aufgefasst wird, das bei gegebenem politischen Willen auch verändert werden kann – und verändert werden muss: Die kritische Sozialtheorie von Rosa akzeptiert keine rein systemfunktionale Analyse der eine Gesellschaft dominierenden kommunikativen Codes, sondern sieht ihre Aufgabe darin, auf die Realisierung von Autonomie und Reflexivität[86], wie sie das Projekt der Moderne verheißt, aktiv mitzuwirken, die pathologischen Seiten dieses Prozesses aufzudecken und nach Wegen ihrer Therpie zu suchen. Denn die Moderne ist für Rosa ein *politisches Projekt*[87] und – sofern seine Diagnose zutrifft – tut eine Kritik der vermeintlich objektiven Zeitregime not, wenn – systemfunktional gesagt – die Selbsterhaltungsressourcen moderner Gesellschaften nicht unnötigerweise einer „totalitären"[88] Entfremdungsmaschinerie geopfert werden soll. In der Verbindung mit einer kritischen Soziologie dürfte auch in der Gegenwartsgesellschaft ein adäquater Ort für eine kulturkritische hermeneutische Ethik gegeben sein.

[86] Vgl. Rosa (2013: 112).
[87] Vgl. Rosa (2013: 114).
[88] Rosa (2013: 89 f.).

H. Fazit und Ausblick

In dieser Studie wurde versucht zu verstehen, inwiefern unsere Auffassung von Moralphilosophie zu eng gefasst ist, wie von Taylor und vielen anderen behauptet wird, und was die Faktoren sind, die zu dieser Verengung geführt haben und/oder nach wie vor führen, inwiefern sie problematisch sind, und schließlich auch zu erörtern, wie derartige Verengung vermieden werden könnte, indem mit Denkerinnen und Denkern das Gespräch gesucht wurde, die gerade diese Verkürzung in meinen Augen vermeiden (oder zu vermeiden versuchen).

Wie sich herausgestellt hat, gehören zu den Begünstigungsfaktoren dieser problematischen, unser gegenwärtiges Denken weitgehend bestimmenden, Hintergrundannahmen gewisse Vorstellungen darüber, was es heißt, ein im vollen Sinne moralisch handelnder Mensch oder ein Selbst zu sein, die tiefgreifend durch naturalistische Vorstellungen geprägt sind. Wie in Teil B Kapitel 4. genauer umrissen wurde, hat Taylor für diese Auffassung unserer selbst den Begriff des „desengagierten Subjekts" geprägt, das sich zu sich selbst wie zu seiner umgebenden Welt durch eine Art objektivierender Distanzierung und kühler Gefasstheit verhält.[1] Die Ausbildung dieser mittlerweile dominanten Vorstellung unserer selbst ist mit dem Verlust einer ganzen Dimension von Bedeutung verbunden, die sachlich bereits von Kierkegaard konstatiert wurde. In Anlehnung insbesondere an Kierkegaard wurde deshalb die Diagnose gewagt, die Art und Weise unseres Nachdenkens über Ethik (insbesondere, aber nicht ausschließlich im akademischen Bereich) leide an einem massiven Verlust einer ganzen Dimension von Bedeutung, nämlich subjektiver Bedeutung, die letztlich in einer kultivierten Blindheit der Vernunft beruht, wofür Kierkegaard den Ausdruck des „reflexiven Zeitalters" prägte. Diese von Kierkegaard scharfsinnig erkannte Tendenz der Wissens- und Wissenschaftsgesellschaft, deckt sich im Wesentlichen mit der Diagnose von Taylor. Kennzeichnend für ein solches Zeitalter ist der permanente Drang, subjektive Fragen als objektive Probleme zu behandeln; was, insofern die „wirkliche Subjektivität die ethische ist", als intellektuelles Ausweichmanöver vor der ethischen Forderung zu verstehen ist und damit letztlich mit dem Verlust der ethischen Dimension des Lebens einhergeht.

---

[1] Vgl. Taylor (1996a: 47; 1989: 21).

Im Verlauf dieser Studie wurde das Gespräch mit Autorinnen und Autoren aufgenommen, deren Arbeiten und Überlegungen, wenngleich aus jeweils sehr unterschiedlichen Zusammenhängen motiviert, sich in kritischer Weise einerseits mit Fragen nach den Gründen, Ursachen und Praktiken auseinandersetzen, die in dieser Weise problematischem ethischen Denken Vorschub leisten, und andererseits nach alternativen Möglichkeiten des Nachdenkens über Ethik suchen. Dabei wurde u.a. deutlich, dass etwa die Frage nach der Begründung moralischen Verhaltens („warum überhaupt moralisch sein?") selbst von Prämissen ausgeht, die ethisches Denken im Ansatz verengen und als Ausdruck eines „desengagierten Selbst" zu verstehen sind.

1. Ergebnissicherung

Abschließend möchte ich nun in Form einer minimalen Ergebnissicherung drei Elemente noch einmal betonen, die als Charakteristika ethischen Denkens jeweils nicht nur zu proklamieren sind, sondern die im Vollzug ethischen Denkens jeweils zum Austrag kommen sollten.

1.1. Die Entgrenzung des Moralischen

In dieser Studie habe ich im Gespräch insbesondere mit Wittgenstein, Diamond, Cavell, Gadamer, McDowell, Murdoch und Kierkegaard versucht die ihnen gemeinsame Auffassung zu plausibilisieren, dass Nachdenken über ‚Ethik' und ‚Ethisches' nicht derart erfolgen darf, dass diese als eigenständige (Seins-)Sphäre, Sprachform oder von anderen Lebens- und Denkvollzügen abstrahierbare oder auf letztlich funktionale oder natürliche Eigenschaften reduzierbare Dimension menschlichen Lebens vorausgesetzt werden darf, sondern als Fundamentaldimension menschlichen Lebens überhaupt gedacht und vorausgesetzt werden muss. Man könnte nun kritisch zurückfragen, ob dieser Anspruch nicht letztlich seinerseits auf eine moralistische Verengung der Vielfalt menschlicher Lebens- und Existenzvollzüge hinauslaufe: Alles hat sich dem moralischen Urteil (im konkreten Fall: der herrschenden Sitte) zu unterwerfen, sodass letztlich alles der Herrschaft der Moral unterworfen wird, und keine nicht-moralischen Lebensvollzüge denkbar sind. Humes Erkenntnis, dass aus einem Sein kein Sollen folgen kann bzw. dass zwischen Tatsachen auf der einen Seite, Werten und Normen auf der anderen Seite eine ontologische Differenz geltend zu machen ist, wird dabei als grundlegendes Axiom und Ausgangspunkt ethischen Denken vorausgesetzt.

Wie ich mit Diamond behaupten möchte und in dieser Studie plausibilisiert zu haben hoffe, unterschlägt diese ontologische Differenzposition aber systematisch einen wesentlichen Schritt in der Konzipierung von Ethik, die

wir aufgrund der Art und Weise, in der wir als neuzeitliche Subjekte aufwachsen, in der Regel gar nicht mehr bemerken. So ist es – folgt man Taylors Darstellung – für die Genese dieses neuzeitlichen Selbst kennzeichnend, dass wir gelernt haben, einen „desengagierten Standpunkt" einzunehmen, durch den wir uns von uns selber zu abstrahieren vermögen. Die Unterscheidung von Tatsachen und Werten als unterschiedlichen ontologischen Entitäten ist, so scheint mir plausibel, eine sekundäre und allenfalls analytisch hilfreiche, nicht aber ontologische voraussetzbare: Die eigentliche Gefahr ist deshalb nicht die einer Moralisierung, sondern der (von uns gar nicht mehr bemerkte) Vorgang der De- und Ent-Moralisierung: *Menschlich* im vollgültigen Sinn, so ließe sich mit Kant sagen, leben wir nicht schon dadurch, dass wir rational leben: Der entscheidende qualitative Unterschied zwischen Tier (*animal*) und Mensch (*animal rationale*) besteht nicht im Gattungsmerkmal seiner Vernunftbegabung, sondern in seiner Anlage zur *Persönlichkeit* „als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens"[2]. Aufgrund der Anlage zur Persönlichkeit ist der Mensch nicht nur ein des Vergleichens fähiges Tierwesen, sondern der „Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür"[3] empfänglich (*animal morale*). Das Menschsein des Menschen ist deshalb nicht bloß und nicht hinreichend durch die *faktische* Differenz zu anderen Tierwesen bestimmt, sondern durch den inhärent *normativen* Aspekt, nicht nur zu sein, was der Mensch im Unterschied zu anderen Tieren ist, sondern zu sein, *wer* er als Exemplar dieser besonderen Tiergattung sein will und sein soll. So ist das *Menschsein* des Menschen wesentlich in seiner Anlage zum *Personsein* bestimmt.

Als Menschen sind wir – folgt man dieser Auffassung – immer schon für unser Handeln verantwortlich und nicht erst, wenn wir uns *gegen* eine pragmatische oder funktionale und *für* eine ethische oder moralische Handlung entscheiden.[4] Das hier vorausgesetzte Modell ist deshalb grundlegend falsch, weil es zwar *analytisch* richtig und hilfreich sein kann, funktionale, pragmatische, ethische und moralische Intentionen voneinander zu unterscheiden, aber diese Unterscheidung ist eben eine analytische und nicht eine *ontologische*, wie das Modell fälschlicherweise suggeriert und voraussetzt. Weil es sich dabei um eine sekundäre analytische Unterscheidung handelt, ist die jeweils an konkreten Handlungen und Situationen vorgenommene Unterscheidung immer selber dem Zwang zur Rechtfertigung unterworfen. Es lässt sich deshalb immer sinnvoll fragen, ob es – pragmatisch, ethisch, moralisch – richtig ist, diese Unterscheidung jeweils in dieser Weise anzuwenden. Sie setzt sich also selber voraus. Damit wird aber auch die Art und Weise unserer

---

[2] Kant (*RGV*: 26).

[3] Kant (*RGV*: 27).

[4] Vgl. Habermas (1991).

Verwendung von Sprache und damit unser Verhältnis zur Sprache der Kritik, Hinterfragung und Rechtfertigung unterworfen: Wir leben nicht in einem luftleeren Raum und haben keinen neutralen Standpunkt, von dem aus wir uns *für* oder *gegen* Ethik entscheiden könnten.[5]

Daraus folgt nun aber[6], dass Vorgänge, die auf die besondere Behandlung von ethischen Fragen zielen, wie etwa die Einrichtung von Ethik-Kommissionen oder Initiativen zur Förderung ‚ethischen Verhaltens' etwa durch Einführung eines besonderen Schulfaches grundsätzlich kritisch betrachtet werden müssen, insofern sie tendenziell einem Denken Vorschub leisten, wonach ethische Fragen disziplinär getrennt angegangen werden könnten wie etwa biologische, mathematische oder linguistische. Bezogen auf das Schulwesen ließe sich deshalb pointiert sagen: Ethik lernen die Kinder nicht primär im Ethik-Unterricht, sondern in jedem Unterricht sowie in den Pausen und in ihrer Freizeit. Guter Ethik-Unterricht ist dann ein solcher, der sprachliche Hilfestellungen bietet, um Fragen der Lebensführung, die sich unweigerlich in jedem Moment menschlichen Lebensvollzugs (zumindest implizit) stellen, artikulieren zu können. Wichtiger noch als die Beherrschung formal-logischer Argumentation scheinen dabei Geschichten und die Literatur zu sein, wie von Diamond, Murdoch und Kierkegaard überzeugend herausgearbeitet wurde.

1.2. Die Bedeutung von Literatur und Geschichten

Methodisch und praktisch kommen Literatur und Geschichten für ethisches Denken eine insbesondere in der akademischen Ethik nach wie vor oftmals unterschätzte Bedeutung zu. Wie insbesondere an Aristoteles orientierte tugendethische Ansätze in praktischer Hinsicht herausgearbeitet und betont haben, ist individuelle Identität nicht nur wesentlich narrativ strukturiert, sondern als narrative Einheit zu denken. Handlungen sind nicht per se als Handlungen bedeutsam oder verständlich, sondern nur als Handlungen eines autonomen Subjekts zu denken, sofern dieses als ihr Urheber in zeitlicher Kontinuität vorausgesetzt wird, andernfalls ließe sich nicht von Handlungen, sondern lediglich von Ereignissen sprechen. Der narrative Begriff des Selbst verlangt deshalb zweierlei: Erstens befindet sich jedes Individuum zu einem bestimmten Zeitpunkt im Verlauf einer Lebensgeschichte zwischen Geburt und Tod. Es ist *Subjekt dieser Geschichte* im dreifach relevanten Sinn: Es selbst ist Subjekt und deshalb selbst verantwortlich für seinen eigenen Lebensvollzug und nicht jemand anderes; es ist Subjekt seiner unvertretbar

[5] Für eine genauere Ausarbeitung dieser Auffassung vgl. u.a. die Rekonstruktionen von Kierkegaard oben in Teil F Kapitel 3., von Kant unten in Teil H Kapitel 2.3.

[6] Dieselben Folgerungen lassen sich m.E. auch auf den Bereich der Religion übertragen.

eigenen Lebensgeschichte und nicht (zumindest nicht im selben mit dem „ICH"-Index verbundenen Sinne) Subjekt einer anderen Geschichte (ich bin ICH und nicht DU und du bist DU nicht ich, wenngleich selbst ICH). Wer dieses Subjekt jeweils ist, ist in dem Sinne durch seine Lebensgeschichte definiert, dass es sich bei Vorgängen, die in dieser Geschichte eine Rolle spielen, nicht um bloße Ereignisketten handelt, sondern um Vorgänge und Ereignisse, die nur deshalb von Bedeutung sind, weil sie Handlungen und Erfahrungen dieses bestimmten Subjektes sind. Das Subjekt einer von der Geburt bis zum Tod reichenden Erzählung zu sein bedeutet deshalb nicht nur verantwortlich zu ein für die Handlungen und Erfahrungen, die diese Erzählung konstituieren, sondern auch offen zu sein gegenüber dem Anliegen, „eine bestimmte Darstellung dessen zu geben, was man gesucht hat, oder was einem widerfahren ist, oder was man im Leben vor der Zeit, zu der die Frage gestellt worden ist, erlebt hat."[7]

Zweitens bedeutet der narrative Begriff des Selbst deshalb auch, dass ich nicht nur für meine Lebensgeschichte verantwortlich bin, sondern jederzeit auch andere um Rechenschaft für ihre Handlungen und Lebensgeschichte bitten und sie in Frage stellen kann: „Ich bin Teil ihrer Geschichte, so wie sie Teil der meinen sind. Die Erzählung einer Lebensgeschichte ist Teil einer ineinandergreifenden Reihe von Erzählungen."[8]

Individuum und Gesellschaft konstituieren sich deshalb wechselseitig. Nur dadurch, dass Menschen im Kontext einer Gesellschaft aufwachsen, ist die Ausbildung einer individuellen Identität durch Aneignung, Abgrenzung und Weiterführung der gesellschaftlich tradierten Praktiken und Deutungserzählungen überhaupt möglich. Tugenden in diesem Sinne müssen deshalb als diejenigen „Dispositionen verstanden werden, die nicht nur die Praxis aufrechterhalten und uns befähigen, die der Praxis inhärenten Güter zu erlangen, sondern die uns auch bei der relevanten Art von Suche nach dem Gut unterstützen, indem sie uns in die Lage versetzen, die Leiden, Gefahren, Versuchungen und Ablenkungen zu überwinden, denen wir begegnen, und die uns mit wachsender Selbsterkenntnis und wachsendem Wissen über das Gute ausstatten."[9]

Freilich ist jeder für eine gemeinschaftliche Identität konstitutive Geschichte eine Unterscheidung von WIR und IHR oder WIR und SIE inhärent. Geschichten als konstituierende Dimension von individueller und gemeinschaftlicher Identität haben deshalb immer eine auf die Gruppe bezogene partikulare Geltung und sind in pragmatischer Hinsicht geradezu dafür ausgezeichnet, soziale Abgrenzungsmuster zu perpetuieren oder zu verstär-

[7] MacIntyre (1995: 290).
[8] MacIntyre (1995: 291).
[9] MacIntyre (1995: 293).

ken. Es stellt sich deshalb unweigerlich die Frage nach den Wahrheits- und Richtigkeitskriterien jedes Narratives.[10]

Diese Notwendigkeit zeigt sich auch in den Geschichten des biblischen Korpus, dessen Sammlung als Literaturgeschichte des Bemühens um die Gewinnung eines Deutungshorizontes verstanden werden kann, um partikularistische Abgrenzungstendenzen überwinden zu können.[11] Wie in Abschnitt 2.1. deutlicher herauszuarbeiten ist, ist christlich verstanden deshalb der Verweis auf die unverfügbare Gnade Gottes der entscheidende Einsatzpunkt, um überhaupt Kriterien zu entfalten: Nur Geschichten, die die Haltung einüben, dass ich im ersten und im letzten nicht durch mich selbst, sondern durch die freigiebige Liebe eines anderen (möglicherweise auch vermittelt durch andere) sein kann, nimmt die Situation des Menschen erst richtig ernst.

1.3. Tugendethik und Resonanzverhältnisse

Tugendethische Ansätze vermögen, wie deutlich geworden sein sollte, der hermeneutischen Dimension der praktischen Vernunft deshalb angemessener Rechnung zu tragen, weil sie die praktische Vernunft als ein bestimmtes Wahrnehmungsvermögen auffassen. Sie werden auf der anderen Seite deswegen kritisiert, weil sie lediglich auf die individuelle und persönliche Lebensführung zielen und dabei in sozialethischer Hinsicht als wenig hilfreich wahrgenommen werden. So unterstellt z.B. Michael Ignatieff, dass die Sprache von Rechten und Pflichten als für den Bereich der politischen Ethik ausschlaggebend sei, während die Sprache der Tugenden lediglich im Bereich des alltäglichen Handelns ihre Bedeutung hätte.[12] Hat eine hermeneutische

[10] Dies wird gegenwärtig in der Auseinandersetzung um ‚fake news' gerade deutlich vor Augen geführt. Es ist dabei eine besondere Ironie, dass die Kritik vieler postmoderner Autoren wie Derrida oder Foucault an der als imperialistisch oder hegemonial verschrienen Universalitätsorientierung der neuzeitlichen Rationalität geradezu die Vorlage für die Behauptung von ‚alternative facts' liefern konnten. Die von Foucault konstatierte wechselseitige Verflechtung von Wissen und Macht, wonach „es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert" (1994: 39), lässt sich als Anleitung für diese Informations- und Kommunikationspolitik verstehen: Insofern die Begriffe der Wahrheit und der Tatsachen seit der postmodernen Kritik ohnehin hochgradig suspekt erscheinen müssen, reduziert sich die Herausforderung der Politik letztlich darauf, bessere Geschichten zu erzählen als die jeweilige(n) Gegenpartei(en) – unabhängig davon, ob die implizit behaupteten Sachverhalte auch erhärtet werden können.

[11] Man denke dabei etwa an zahlreiche Erzählungen des Alten Testaments, in welchen die Identitätskonstruktion Israels auf Kosten der Lebensmöglichkeiten anderer Völker erfolgt, oder auch an das in ähnlicher Weise durch die Auseinandersetzung mit dem Judentum geprägte Matthäusevangelium.

[12] Vgl. Ignatieff (2017).

Ethik in diesem Sinne, dass die entscheidende Grunddimension ethischen Denkens (und damit der Ethik) in einer bestimmten Sensitivität fundiert ist, die auszubilden, zu pflegen und zu entwickeln zur unhintergehbar individuellen Aufgabe der Lebensführung gehört, sozialethisch nichts zu sagen?

Nimmt man Kierkegaard zur Referenz könnte diese Auffassung tatsächlich als naheliegend erscheinen: Selbst seine zeitkritischen Reflexionen sind auf die jeweiligen Bewusstseinswirkungen und die individuelle Einstellung zur Welt gerichtet. Die Frage, welche sozialen Strukturen welche Lebens- und Bewusstseinsformen begünstigen oder hemmen, droht bei Kierkegaard tatsächlich tendenziell auszufallen, wie insbesondere Adorno kritisch hervorhob. Eine Möglichkeit, in welcher die bewusstseinszentrierten tugendethischen Ansätze etwa von Kierkegaard und Murdoch auch in sozialethischer Hinsicht validiert werden könnten, scheint mir die von Hartmut Rosa jüngst vorgelegte kritische Soziologie der Weltverhältnisse anzudeuten. Die verschiedenen Entfremdungsphänomene der subjektiven Selbstentäußerung durch moderne Produktionsprozesse (Marx), des Verstummens gegenüber der entzauberten Welt (Weber), der Verdinglichung sozialer Beziehungen (Georg Lukács, Theodor Adorno, Axel Honneth) oder der Kolonisierung der Lebenswelt durch bürokratisch-ökonomische Systemimperative (Habermas) werden von Rosa auf ein ihnen gemeinsames Basisphänomen zurückgeführt: Den Verlust von Resonanz. Resonanz wird dabei als Beziehungsmodus, „als eine spezifische Art des *Auf-die-Welt-Bezogenseins*“ oder als „Weise des In-die-Welt-Gestelltseins“ verstanden.[13] Resonanz wird von Rosa als „*das Andere der Entfremdung*“[14] konzipiert, wobei Entfremdung in dem umfassenden Sinne eines Modus der Weltbeziehung verstanden wird, „in dem die (subjektive, objektive und/oder soziale) Welt dem Subjekt gleichgültig gegenüberzustehen scheint (*Indifferenz*) oder sogar feindlich gegenübertritt (*Repulsion*). Entfremdung bezeichnet damit eine Form der Welterfahrung, in der das Subjekt den eigenen Körper, die eigenen Gefühle, die dingliche und natürliche Umwelt oder aber die sozialen Interaktionskontexte als äußerlich, unverbunden und nichtresponsiv beziehungsweise als *stumm* erfährt.“[15] Für die subjektive Welterfahrung im Rahmen moderner Gesellschaften, die nur durch dynamische Steigerungsprozesse und Beschleunigung des Ressourcenumsatzes stabilisierbar sind, scheint die Ausbildung eines zunehmend entfremdeten – oder in Taylors Terminologie „abgepufferten“ – Selbst charakteristisch zu korrelieren. Resonanz wird dabei als Modalbegriff der individuellen und gesellschaftlichen Weltverhältnisse verstanden. Resonanz wird da erfahrbar, wo wir auf richtige Weise auf die Welt bezogen

---

[13] Rosa (2016: 289).
[14] Rosa (2016: 306), vgl. zur Definition von Resonanz (2016: 298).
[15] Rosa (2016: 306), vgl. zur Definition von Entfremdung (2016: 316).

sind: In unseren Beziehungen zu Mitmenschen (horizontale Resonanz), zu unbelebten Gegenständen oder Erfahrungsdimensionen wie etwa die eigene Arbeit (diagonale Resonanz) oder zu Ganzheitshorizonten wie der Natur als Ganze, dem Leben als Ganzes oder zu Gott (vertikale Resonanz). Als Formalbegriff setzt Resonanz nicht eine bestimmte substantielle Vorstellung guten oder gelingenden Lebens voraus, sondern ist gerade offen für individuelle Füllung: „Resonanz als das Andere der Entfremdung ist ein inhaltlich offenes Beziehungsbedürfnis, es legt nicht fest, welche Weise des Arbeitens, Liebens, Zusammenlebens oder Glaubens die ‚richtigen' sind oder ob wir der Kunst, der Natur oder der Religion für ein gelingendes Leben bedürfen; vielmehr lässt es zu, dass historisch und kulturell ganz unterschiedliche Subjektformen in Resonanz sein können – oder eben in stummen Beziehungen stehen."[16] Dabei scheinen insbesondere drei Aspekte wesentlich für derartig resonante Beziehungen: Erstens kann die von Rosa vorgelegte Theorie der Weltbeziehungen menschlichem In-der-Welt-Sein umfassender Rechnung tragen, als die letztlich auf soziale Verhältnisse beschränkte Anerkennungstheorie von Honneth. So ist, wie Rosa zu Recht erinnert, nicht allein die Frage nach sozialer Anerkennung zentral für ein gelingendes Leben. In Beziehungen zu nicht belebter Natur etwa beim Genuss von Musik oder im Sport wird nicht primär soziale Anerkennung erstrebt, sondern vielmehr eine bestimmte Weise der Selbsterfahrung. Zweitens, und darin zeigt sich ihre Anschlussfähigkeit an Kierkegaards Analyse des Existenzvollzugs, ist Resonanz nicht erzwingbar, sondern durch ein Moment der Unverfügbarkeit ausgezeichnet in Hinsicht darauf, wann und wo sie sich ergibt und worauf sie hinausläuft und was diese Erfahrung schließlich mit mir macht. Damit ist drittens verbunden, dass menschliches In-der-Welt-Sein nie bloß rein aktiv noch bloß rein passiv verstanden werden darf, sondern immer beide Aspekte umfassen muss: Menschliche „Weltverhältnisse [sind] immer durch beide Aspekte (passive/pathische Welt*erfahrung* und aktive/intentionalistische Welt*aneignung*) bestimmt", sodass „diese sich in ihren Ausprägungen […] sowohl kulturell als auch individuell unterscheiden."[17] Dabei ist wesentlich, dass Resonanzerfahrungen nicht in dem Sinne als Aneignung oder Unterwerfung zu verstehen sind, dass dabei der eine Pol dem anderen vollständig einverleibt wird: Resonanz setzt nicht nur „die Existenz von Nichtanverwandeltem, Fremdem oder sogar Stummem voraus", sondern ist vielmehr nur durch die Erfahrung von „Nichtverfügbarem" möglich: „Eine Antwortbeziehung lässt sich nur zu einem Gegenüber herstellen, das nicht vollständig anverwandelt oder angeeignet ist, das uns im Ganzen fremd und unverfügbar bleibt."[18]

[16] Rosa (2016: 312).
[17] Rosa (2016: 212).
[18] Rosa (2016: 317).

Rosa drückt dies in der Unterscheidung Welt*aneignung* im Sinne eines Unterwerfungsvorganges und Welt*anverwandlung* aus: Weltanverwandlung ist dabei weder rein aktivisch noch rein passivisch, sondern *mediopassiv* zu verstehen: Ich lasse mich so auf eine Sache ein, dass sie mich dabei auch verändert und transformiert. Resonanzbeziehungen laufen im Ergebnis also auf Weltanverwandlung im Sinne eines die beiden Relate jeweils in ihrer Differenz wahrenden, aber zu Konsonanz hin transformierenden Prozesses hinaus. Das aktive Moment ist dabei auf der responsorischen Seite eines Affektionsvorganges verortet: Durch meine zum Beispiel emotionale Reaktion reagiere ich auf etwas, das mich affiziert, in einer selbstwirksamen Weise, indem ich mich von diesem anderen selbst berühren lasse.[19]

Mit diesen Überlegungen ergeben sich nun auch Möglichkeiten der kritischen Infragestellung sozialer Prozesse und Strukturen vor dem Hintergrund der Frage, ob die Steigerungsdynamiken moderner Gesellschaften wie die Kommodifizierung sozialer Beziehungen, Verdinglichung von Naturressourcen, Technologien zur Optimierung der körperlichen und psychischen Leistungsfähigkeit tatsächlich auch einen Zugewinn an Lebensqualität mit sich bringen oder ob die mit ihnen einhergehenden sozialen Transformationsprozesse nicht vielmehr zu einer zunehmenden Bedrohung von Resonanzfähigkeit werden. Die Frage danach, welche Prozesse und Strukturen die für Resonanzfähigkeit charakteristische dispositionale Offenheit fördern oder hemmen, scheint mir der Anknüpfungspunkt zu sein, um die tugendethischen Einsichten auch in sozialethischer Hinsicht zum Austrag zu bringen. Ich möchte behaupten, dass die von Johannes Fischer in der Terminologie des ‚Geistes' formulierten Überlegungen hier in struktureller Analogie zu den Überlegungen von Rosa zu sehen sind.[20]

Im Laufe dieser Studie wurde im Gespräch mit Denkerinnen und Denkern, die sich selbst mehrheitlich in der Tradition der Philosophie verorten würden, der Frage nachgegangen, wie Ethik zu betreiben wäre, die den für das Denken in der Moderne charakteristischen Entfremdungsphänomenen nicht unterliegt. Der Bezug zu theologischen Fragestellungen wurde dabei insbesondere in Auseinandersetzung mit Kierkegaard explizit. Abschließend soll nun noch zumindest andeutungsweise überlegt werden, inwiefern philosophische und theologische Ethik sinnvollerweise zu unterscheiden sind. Dies drängt sich insbesondere deshalb auf, weil das in dieser Studie affirmativ rezipierte Modell, wie es von McDowell vorgelegt wurde, auf aristotelisch-tugendethischen Prämissen beruht, die in der reformatorischen Tradition ihre schärfste Kritik erfahren haben. Vor diesem Hintergrund der reformatorischen Kritik am aristotelischen Tugendparadigma muss nun ge-

[19] Vgl. Rosa (2016: 298).
[20] Vgl. dazu unten das Schlusskapitel.

fragt werden, ob eine hermeneutische Ethik, wie sie bis dahin umrissen worden ist, als Modell einer protestantischen Tugendethik überzeugen kann.

2. Zur Unterscheidung von theologischer und philosophischer Ethik

Wie philosophische und theologische Ethik voneinander zu unterscheiden sind, hängt selbstredend davon ab, anhand welcher Kriterien und in welchen Hinsichten Philosophie und Theologie voneinander abgegrenzt und aufeinander bezogen werden. Für eine eingehende Systematisierung unterschiedlicher Modelle dieser Verhältnisbestimmung ist hier nicht der Platz. Es sollte im Verlauf dieser Untersuchungen jedoch bereits deutlich geworden sein, dass eine auf simple Oppositionen abhebende Differenzierung, wonach die philosophische Ethik es mit autonomen Vernunftprinzipien von allgemeiner Geltung zu tun habe und die theologische Ethik im Wesentlichen als Verkündigung heteronomer göttlicher Gebote und Untersuchung ihrer Systematik und Kohärenz aufzufassen sei, wobei auf der Seite der Philosophie deshalb immer die Bestimmungen der Allgemeinheit, Vernunft, Rationalität und menschenzentrierter Selbstbestimmung, auf derjenigen der Theologie hingegen diejenigen der Partikularität, des Glaubens, der Irrationalität und gottzentrierter Fremdbestimmung zu stehen kämen, viel zu grob ist, um der Verflochtenheit ethischer und religiöser Dimensionen in der menschlichen Existenz und Lebensführung angemessen Rechnung tragen zu können.

Entscheidend ist zudem nicht bloß die Frage, worin sie sich *unterscheiden*, sondern (mindestens) ebenso entscheidend ist die Frage, worin und inwiefern sie miteinander *verwandt* sind oder gar ihre gemeinsame Wurzel haben bzw. inwiefern sie sich in einem gemeinsamen Bestimmungshorizont verorten lassen. Wie deutlich geworden sein sollte, bilden *Erfahrungen unbedingter Bindungskraft* diesen moral(philosoph)isches Denken motivierenden lebensweltlichen wie alltagssprachlichen Impuls. Moralphilosophisches Denken teilt dabei, wie insbesondere in der Diskussion mit Murdoch und Kierkegaard, aber auch bei Gadamer zumindest implizit, deutlich geworden sein sollte, einen Reflexionshorizont zusammen mit Formen von Ästhetik, Logik und Religionsphilosophie, sofern diese als Bearbeitungs- und Reflexionsgestalten der Formalunterscheidung von *Bedingtem* und *Unbedingtem* konzipiert werden.[21] Die alltagssprachliche wie theoretische Plausibilität dieser Formalunterscheidung gründet gerade in Erfahrungen mit unbedingtem Ver-

[21] Vgl. Deuser (2009: 14 f.). Als bedingt sind hier alle raumzeitlich als abkünftig erfahrenen, wahrgenommenen und/oder bewussten Phänomene zu verstehen, als unbedingt hingegen alles als nicht abkünftig Erfahrbare und Denkbare.

pflichtungscharakter: *Ästhetisch* in der Erfahrung des Schönen und anderen Wahrnehmungsqualitäten, denen wir uns nicht entziehen können und die nicht von unserer Sinnlichkeit bedingt sind; *logisch* in formalen Evidenzerfahrungen, die subjektive und objektive Wahrhaftigkeit erzwingen; *ethisch* in der Erfahrung des um seiner selbst willen Guten und Gerechten und *religiös* in der (allerdings immer nur vermittelt möglichen) Erfahrung von Unbedingtheit als solcher. In der Frage, wie diese Formalunterscheidung jeweils material ausgedeutet und bearbeitet wird, scheiden sich die Wege theologischen und philosophischen Denkens in den jeweiligen Fragehorizonten und das heißt im hier relevanten Sinn auch in der Ethik.

2.1. Sündenbewusstsein als Differenzkriterium

Stanley Hauerwas hat in Aufnahme von Überlegungen von Bernard Williams und Iris Murdoch darauf aufmerksam gemacht, dass eine allgemeine, formale Regelhaftigkeit anstrebende philosophische Ethik für die theologische Ethik kein adäquates Paradigma bieten könne, weil erstere permanent Gefahr laufe, durch die Allgemeinheit und formale Abstraktheit ihrer Prinzipienorientierung einer für die Ethik problematischen Entfremdungsdynamik zu unterliegen, wodurch sie den – für die Ethik eigentlich essentiellen – Bezug zu konkreten Lebenskontexten verliere. Theologische Ethik – und in Hauerwas' Sinne wohl auch eine lebens- und existenzsensible philosophische Ethik – hat hingegen immer von einem bestimmen Ethos auszugehen als einem in sozialer Praxis verankerten, von Generation zu Generation tradierten und jeweils individuell im Prozess des Aufwachsens und Erwachsenwerdens (mehr oder weniger extensiv und intensiv) angeeigneten, weiterentwickelten und angesichts aktueller praktischer Herausforderungen neu interpretierten Geflechts von Praktiken, Normen, Werten, Handlungs- und Deutungsmustern. In den Prozessen der Aneignung, Vermittlung und Transformation des christlichen Ethos haben (insbesondere biblische) Geschichten einen konstitutiven Charakter als narrativ tradierte Interpretationsmatrix des übergenerationellen Überlieferungszusammenhanges, in den sich Christinnen und Christen nach Hauerwas gestellt sehen. Christliches Ethos ist so immer mit einer konkreten Kommunikationsgemeinschaft verbunden, in welcher diese das Evangelium von Gottes Schöpfungs-, Versöhnungs- und Erlösungshandeln verkündenden Geschichten erzählt, rezitiert und tradiert werden. Für Hauerwas handelt christliche Ethik „deshalb nicht in erster Linie vom ‚Du sollst' oder ‚Du sollst nicht'. […] Christliche Ethik ist auf spezifische Weise durch eine überaus eindeutige Geschichte mit ganz spezifischem Inhalt geformt."[22]

---

[22] Hauerwas (1995: 76).

Auch wenn man Hauerwas' Urteil über die Gefahren der abstrakten Regel- und Prinzipienethiken teilen und mit ihm übereinstimmen mag, dass Sollensprinzipien nicht in erster Linie und nicht ausschließlich den Gegenstand christlicher (oder theologischer) Ethik ausmachen, so scheint es mir – nach den bisherigen Ausführungen – unangemessen, in der *Narrativität* das Unterscheidungsmerkmal zwischen philosophischer und theologischer Ethik sehen zu wollen: Wie gesehen haben auch in zahlreichen philosophischen, insbesondere tugendethischen Konzeptionen von Ethik – wie etwa bei Nussbaum, Diamond, Murdoch, MacIntyre u.a. – Geschichten und Literatur einen ganz zentralen Stellenwert. In der Bedeutung, die Geschichten für das ethische Denken, die Bildung und Schärfung ethischer Sensibilität beigemessen wird, kann vielmehr eine Gemeinsamkeit kontext-sensitiver Positionen philosophischer Ethik mit gewissen Auffassungen theologischer Ethik gesehen werden, die in der hermeneutischen Dimension ihrer existenz- und welterschließenden Kraft gefunden werden kann: So besteht die Bedeutung von Geschichten nach Hauerwas darin, „uns dabei zu helfen, dass wir uns die richtige Vorstellung von der Welt machen.“[23]

Insofern kann das, was Hauerwas als Aufgabe christlicher Ethik ansieht, als grundlegende Aufgabe jeder – auch philosophischen – Ethik verstanden werden: „Das Unternehmen [der][24] Ethik hilft uns in erster Linie zu *sehen*. Wir können nur innerhalb der Welt handeln, die wir uns vorstellen können, und wir können uns die Welt nur richtig vorstellen, wenn wir darin unterwiesen werden zu sehen.“[25] Gefordert ist also eine Initiation in eine bestimmte Hermeneutik im Sinne eines einem Gemeinschaftszusammenhang und seinen Praktiken inhärenten Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses, die im Wesentlichen, wenn auch nicht ausschließlich, narrativ tradiert werden, wodurch wir unsere moralische Wahrnehmungsfähigkeit (Tugend) schulen, schärfen, vertiefen und korrigieren.

Allerdings unterscheiden sich philosophische und theologische bzw. spezifischer christliche Ethik in Hinblick darauf, wie wir durch die Aneignung dieser Geschichten uns selbst und damit die Welt sehen lernen. Dem aristotelischen Tugendparadigma nach ist die moralische Bildung des Menschen als Prozess eines fortdauernden Strebens gradueller Verbesserung zu denken, also als kontinuierlicher Reformprozess. Demgegenüber markieren sowohl christliche Ethiken als auch Kant, dass die Überwindung des Bösen durch das Gute gedacht als bloß gradueller Prozess nicht hinreichend und auch nicht in entscheidender Hinsicht bestimmt ist. Diesen Ansätzen zufolge ist nicht (bloß) eine allmähliche und kontinuierliche Reform, sondern eine Re-

---

[23] Hauerwas (1995: 76).

[24] Bei Hauerwas (1995: 77): „christlicher“.

[25] Hauerwas (1995: 77).

volution der Denkungsart (Kant) bzw. eine durch Neuschöpfung des Personseins des Menschen widerfahrende existenzielle Neupositionierung (Christentum) die unabdingbare Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung moralischer Bildung (im Sinne der zweiten Ethik). Für christliche Ethiken kommt dies in der Fundamentalunterscheidung von Glaube/Unglaube bzw. Glaube/Sünde zum Ausdruck; in der Version Kants in der Fundamentalunterscheidung von gutem und bösem Willen. Die für die Differenzierung von theologischer und philosophischer Ethik entscheidenden Unterschiede lassen sich m.E. anhand der jeweils verschiedenen Ausdeutung der Kategorie der Sünde verstehen.

Geschichten sind nicht eo ipso *christlich* – nicht einmal dann, wenn sie dem Korpus neutestamentlicher Schriften zuzurechnen sind. Sie können dazu werden, aber nur durch einen bestimmten Modus der Auslegung und Aneignung: Werden Geschichten (und nicht notwendig nur biblische) *christlich* erzählt, interpretiert und angeeignet, so werden sie nicht nur dazu führen, in Jesus den Freund aller Menschen zu sehen. Das wäre noch kein *christliches*, sondern ein völlig humanistisches Verständnis. Sie werden vielmehr dazu führen, dass diejenigen, welche die Geschichte lesen und hören, lernen, sich „nicht nur als Freunde des Gekreuzigten, sondern als diejenigen zu verstehen, die ihn gekreuzigt haben."[26] D.h. sie erfahren sich in der Geschichte selbst angesprochen und zwar nicht (nur) als solche, denen die Heilszusage der Auferweckung Jesu verkündet wird – das sicher auch –, aber sie erfahren diese Heilszusage *als* Heilszusage nur dann, wenn sie zugleich erkennen, dass sie die in der Zusage mitgeteilte Vergebung und Erlösung gerade deshalb bitter nötig haben, weil sie sich selbst als solche erkennen, die der gleichen Erlösung bedürfen, wie diejenigen, die Jesus in der erzählten Geschichte ermordet haben, auch wenn sie sich selber keiner (moralischen) Missetat bewusst sein sollten. Die Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der biblischen Geschichten ist voll von Beispielen, in denen dieses (Selbst-)Verständnis offenkundig nicht erreicht wurde. *Sündenbewusstsein* ist das einzige und eigentliche Ziel christlicher Ethik und dabei auch das schwierigste, wie Hauerwas treffend formuliert:

„Wir müssen darin eingeübt werden, uns als Sünder zu sehen, denn dies ist nicht offensichtlich. In der Tat ist unsere Sünde so grundsätzlich, dass wir unterwiesen werden müssen, um sie zu erkennen; wir können ihr radikales Wesen nicht wahrnehmen, solange wir durch sie geformt bleiben. Sünde ist keine allgemeine Tendenz der Menschheit, unmenschlich oder unmoralisch zu sein, obwohl Sünde Unmenschlichkeit und Unmoral einschließen kann. Wir sind nicht sündhaft, weil wir alle an irgendeiner allgemeinen ‚Conditio humana' teilhaben, sondern weil wir uns etwas über das Wesen der Wirklichkeit vormachen und dadurch den kreuzigen, der uns in die Gottesherrschaft ruft."[27]

---

[26] Hauerwas (1995: 78).
[27] Hauerwas (1995: 78).

Wie Hauerwas m.E. richtig sieht, aber nicht explizit ausführt, ist die *ethische* Bedeutung der Kategorie der Sünde nun erstens nicht darin zu sehen, dass Menschen *qua ihres Menschseins* an einer verdorbenen Natur teilhaben, aus der sie erst erlöst werden müssten: Diese Auffassung liefe darauf hinaus, die Schöpfungsnatur des Menschen *ab initio* und damit den Schöpfer dieser bösen Natur in ein fragwürdiges Licht zu rücken. Zweitens ist die Sünde aber auch nicht bloß als böse Handlung oder moralisches Fehlverhalten aufzufassen, was letztlich bloß auf eine (unnötige, weil unverständliche) terminologische Verdopplung hinausliefe.

Im Folgenden soll deshalb danach gefragt werden, ob und wie der Begriff der Sünde für die Ethik bedeutungsvoll sein kann und soll. Denn in den jeweils verschiedenen Deutungen dieser Kategorie lassen sich die grundsätzlichen hermeneutischen Differenzen zwischen einer christlichen und einer nichtchristlichen Auffassung von Ethik erheben. Dabei werde ich zunächst (2.2.) herausarbeiten, wie moralisches Fehlverhalten im Rahmen der aristotelischen Tugendethik von McDowell konzipiert wird und in welchem Sinn das Konzept der Sünde hier einen Platz haben kann. In Auseinandersetzung mit Kants Überlegungen zum radikalen Bösen (2.3.) wird sich schließlich eine für philosophische Ethik charakteristische Grenzmarkierung ergeben: Angesichts der empirischen Evidenz des Bösen ist nicht abzuweisen, dass prinzipiell zum Guten fähige Menschen, faktisch böse handeln. Wie böse Menschen sich aber auch zum Guten bestimmen können, bleibt menschlichem Begreifen aber letztlich unverfügbar. Kants Überlegungen führen dabei an eine existenzielle Grundsituation, die innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft lediglich andeutungsweise artikuliert werden kann. In der Rekonstruktion von Luthers rechtfertigungstheologischer Reformulierung dieser Situation (2.4.1.) und ihrer Weiterentwicklung durch Kierkegaard (2.4.2.) lassen sich dann auch die grundlegenden konzeptionellen Unterschiede zwischen einer auf (aus theologischer Perspektive problematischen) epistemologischen Kategorien beschränkten hermeneutischen Ethik wie derjenigen McDowells und einer existenz-dialektisch komplexen hermeneutischen Ethik wie derjenigen Kierkegaards herausarbeiten. Abschließend werde ich diese Überlegungen dann in der These zusammenführen, dass die grundlegende Aufgabe theologischer Ethik in einer pneumatokritischen Hermeneutik zu sehen ist.

2.2. Malefactum im Horizont von MacDowells aristotelischer Tugendethik

Dem aristotelischen Tugendkonzept nach strebt alles Handeln und jede Entscheidung nach einem Gut. Das höchste Gut wird dabei formal als jenes charakterisiert, das nicht zum Zweck der Erreichung eines anderen Gutes, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird; inhaltlich ist das höchste Gut

die εὐδαιμονία. Die Bestimmung des höchsten Gutes als Aufgabe ethischer Reflexion erfolgt bei Aristoteles zwar eingebettet in die Überlegungen nach einem guten und gerechten Gemeinwesen (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094b), leitet sich aber her aus anthropologisch-psychologischen Analysen wie der Einteilung der Seelenkräfte (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1102a–11031).[28] Das hier entscheidende Charakteristikum tugendethischer Paradigmata besteht darin, dass der Mensch die für gerechtes Handeln notwendigen Ressourcen und Voraussetzungen in sich selber als einem einer Gemeinschaft zugehörigen Wesen findet, wie dies bereits Pindar zum Ausdruck brachte:

> „Zum feuchten Himmel hinauf wächst Vortrefflichkeit [Tugend] unter weisen und gerechten Männern, wie ein Baum genährt von frischen Tautropfen emporschießt." (Pindar, *VIII. Nemeische Ode*, 40–42, eigene Übersetzung).

Dass Vortrefflichkeit durch den Erwerb der notwendigen Kenntnisse im sozialen Kontext erlangt wird, ist eine der Voraussetzungen griechischen Tugendverständnisses, das Sokrates in der These vorgetragen haben soll, dass Tugend Wissen sei. Wie gesehen, ist auch McDowells ethisches Denken von diesen begrifflichen Grundentscheiden bestimmt. Die entscheidende Differenz zwischen den beiden hermeneutischen Konzeptionen von McDowell und jener etwa von Kierkegaard lässt sich an der jeweils in Anspruch genommenen Unterscheidung der Grundbegriffe erläutern:[29] McDowells Ansatz versucht, die sokratische These, wonach Tugend Wissen sei, dahingehend zu plausibilisieren, dass unter Tugend eine zuverlässige Sensitivität im Sinne eines praktisch wirksamen Situationswissens zu verstehen sei. Nach dieser Auffassung muss die „von der Situation ausgehende – und von der Sensitivität des Akteurs für solche Forderungen erkannte – Forderung […] bei jeder der relevanten Gelegenheiten den gesamten Grund für sein Handeln bilden."[30] Die Erkenntnis des Tugendhaften ist dieser Konzeption zufolge hinreichend für das Tun des Guten. Denn nach Sokrates' Auffassung gilt: „wenn einer das Unrechte tut, so hat er das Rechte nicht verstanden."[31]

---

[28] Die Scholastik hat diese Grundüberzeugung übernommen, wie deutlich wird, wenn Thomas von Aquin das Wesen der Tugend als Vervollkommnung der Seelenvermögen bestimmt (vgl. *Summa Theologiae la IIae,* 55.1 und 55.2). Im Bemühen, die aristotelischen Begriffe mit theologischen Traditionen in Übereinstimmung zu bringen, werden dabei nicht nur die natürlichen Tugenden, sondern auch die „theologalen" dem Seelenvermögen zugeordnet: Glaube wird als bestimmte Vortrefflichkeit des Intellektes, Hoffnung als intentionale Ausrichtung des Willens und Liebe als Vereinigung des Willens mit Gott verstanden (vgl. *Summa Theologiae la IIae*, 62.3).

[29] Vgl. dazu die Ausführungen unten in Abschnitt 2.4.2.

[30] McDowell (2002b: 76).

[31] Kierkegaard (*KT*: 94).

Wie Kierkegaard lehnt auch McDowell diese sokratische Auffassung ab – und zwar deswegen, weil die Bestreitung der Möglichkeit, dass bei einer identischen Situationswahrnehmung unterschiedliches Handeln resultieren kann, die paradoxe Konsequenz nach sich zöge, dass ein vom Handeln des Tugendhaften abweichendes Handeln kein freiwilliges Handeln sein könnte.[32] McDowell tendiert hingegen zu einer aristotelischen Auffassung, wonach es bei einer Konstellation, in welcher identische Situationswahrnehmung zu unterschiedlicher Handlung führt, um eine Frage der Beherrschtheit geht (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch VII). Dies führt allerdings auf die nicht minder paradoxe Frage: Wie ist es möglich, dass bei der Wahrnehmung einer Situation Überlegungen, die *üblicherweise* den Willen affizieren, zum Schweigen gebracht werden und *dennoch* beim Willen Gehör finden können? Eine Antwort auf diese Frage wäre, wie McDowell sieht, nur möglich, wenn „man annimmt, dass die Situationswahrnehmung des Unbeherrschten oder des Beherrschten nicht ganz die gleiche ist wie die Wahrnehmung des Tugendhaften.“[33] Daraus folgte dann freilich, dass die tugendhafte Person nicht aus Freiheit, sondern aus Notwendigkeit handelt.[34] Die Schwierigkeiten dieses aristotelischen Realismus sind letztlich darauf zurückzuführen, dass im Hintergrund dieser Konzeption die Vorstellung liegt, dass Gutes niemals unabhängig von materialer Konkretion und situativen Kontexten zu bestimmen ist (darin liegt der Unterschied etwa zu Platon oder Kant) und das Gute formal in einer Übereinstimmung von objektiv-faktischer und subjektiv-wahrgenommener Realität besteht.

Ließe sich nun aber nicht ein philosophischer Sündenbegriff dergestalt bilden, dass Sünde schlicht als mangelnde oder fehlgehende Erkenntnis verstanden wird, sodass die begriffliche Grundopposition in der Spannung zwischen Sünde und Tugend zu bestimmen wäre? McDowell gesteht nämlich sehr wohl zu, dass es „äußerst schwer[fällt], die ethische Realität klar zu erkennen“[35]. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Überlegungen von Iris Murdoch, die ja explizit die Forderung aufgestellt hat, die (Moral-)Philosophie müsse einen gehaltvollen Begriff von Sünde wiedergewinnen. Nach Murdoch – und McDowell folgt ihr darin – ist damit insbesondere das Problem der Verzerrung unserer Wahrnehmung durch egoistische Phantasien gemeint. Murdoch selbst versucht, ihrer eigenen Forderung indirekt gerecht zu werden, indem sie die platonische Metapher eines nicht-korrumpierbaren, vollkommenen, transzendenten Guten als für die Arbeit am eigenen Selbst im Sinne des Vollkommenheitsstrebens wesentlich ansieht.[36]

---

[32] Vgl. McDowell (2002b: 79).

[33] McDowell (2002b: 82).

[34] Vgl. McDowell (2002b: 82, Anm. 10).

[35] McDowell (2002b: 104).

[36] Murdoch erkennt in diesem platonischen Bild ja explizit einen Spiegel, in dem wir unsere eigene Verdorbenheit und Unvollkommenheit erkennen.

Einen Ausweg bietet so der Rekurs auf eine platonische Metaphysik: Wie Murdoch sieht auch McDowell in Platons Ideen eine gerade in Hinblick auf die Sündhaftigkeit unseres Menschseins hilfreiche Orientierung:[37] „Der Witz der Metapher liegt in der enormen Schwierigkeit, die Fähigkeit zu erlangen, sehenden Auges mit der ethischen Realität, die wirklich zu unserer Welt gehört, zurechtzukommen. Im Gegensatz zu anderen philosophischen Reaktionen auf die These der Nichtkodifizierbarkeit kann diese tatsächlich zur moralischen Besserung beitragen – negativ, indem sie zur Demut anhält, und positiv, indem sie eine Wirkung erzielt, die einer religiösen Bekehrung gleicht."[38] Die von McDowell im Anschluss an Aristoteles vertretene These der Nichtkodifizierbarkeit des Moralischen erweist sich damit nicht nur als die für ethische Erfahrung und ethisches Denken charakteristische Repräsentationsform von Unbestimmtem, sondern lässt sich damit gar als Plausibilitätsargument „negativer Theologie" oder „praktischer Mystik" verstehen, sofern das Unbestimmte hier als Unsagbares aufgefasst wird.[39]

2.3. Die Unbegreiflichkeit des Bösen bei Kant

Eine andere Form der Grenzziehung als bei McDowell begegnet bei Kant. In Aufnahme der maßgeblich durch Augustin geprägten spätantiken Tradition verortet Kant das Problem in der anthropologischen Basiskategorie des Willens. Dass die grundlegende Herausforderung ethischen Denkens mit der Dialektik des Willens gegeben ist, teilt auch dieser ‚Stammvater' ethischen Denkens in der Moderne: Wenn es in der Welt überhaupt etwas Gutes gäbe, so wäre das der gute Wille – nicht aufgrund seiner Eignung, erwünschte Resultate herbeizuführen und Ziele zu erreichen, sondern allein aus sich selbst heraus, sofern er sich allein an den durch die Vernunft erkennbaren Prinzipien a priori orientiert: Moralisch gut ist eine Handlung nach Kant dann und nur dann, wenn der die Handlung bewirkende Wille durch nichts Anderes (insbesondere keine Neigung) als eine Maxime bestimmt ist, die dem Formalprinzip der Universalisierbarkeit genügt, wie sie der kategorische Imperativ zum Ausdruck bringt: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde."[40] Allerdings kann Kant mit der Bestimmung des moralischen Gesetzes als sowohl

---

[37] Es sei daran erinnert, dass der Kontext bei McDowell in der Frage zu sehen ist, ob es denn eine explizit formulierbare und kodifizierbare Antwort auf die Frage nach dem guten Leben gebe.

[38] McDowell (2002b: 105). In Anm. 37 verweist McDowell zudem auf Iris Murdoch, die diese Interpretation von Platon „aufs schönste dargelegt" habe.

[39] Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Murdoch sowie Wittgensteins Satz 6.522 im *Tractatus*: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische."

[40] Kant (*GMS*: 421).

objektivem Bestimmungsgrund (*principium diiudicationis*) als auch subjektiver Triebfeder des Handelns (*principium executionis*) ein grundlegendes Problem nur unbefriedigend lösen: Denn zwischen Gründen und Motivationen besteht eine kategoriale Differenz. Gründe sind rein diskursiv-theoretischer Natur, Motivationen („Triebfedern") hingegen veranlassen den Willen zum Handeln ungeachtet und unabhängig davon, ob sie sich potenziell als Rechtfertigungsgründe ins Feld führen lassen. Um diese Kluft zu überbrücken, muss Kant eine Chimäre postulieren: Ein Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz, das selbst aber a priorischen Status haben muss, sofern die Voraussetzung, dass nur ein Wille, der aus reiner Pflichterkenntnis und nicht aus Neigung, noch aus einem Gemisch von beiden, bestimmt ist, ein *guter* Wille sein kann.

Sieht man über dieses systematische Problem hinweg, lassen sich Kants Überlegungen als Grenzmarkierungen auffassen, die zum Ergebnis führen, dass der Grund des Bösen dem Menschen nicht nur unbegreiflich ist, sondern auch die Beantwortung der Frage, wie böse Menschen Gutes tun können, sich nur hypothetisch formulieren lässt. Dass es Böses gibt in der Welt, ist eine für Kant nicht weiterer Begründung bedürfende evidente Tatsache. Fraglich ist hingegen, wie es zu verstehen und mit der menschlichen Willensfreiheit in Übereinstimmung zu bringen sei, dass es in der Welt Böses gibt. Die Schwierigkeit lässt sich systematisch folgendermaßen umreißen:

Wille ist immer intentional verfasst, d.h. wer will, will immer etwas Bestimmtes. Der Wille ist immer auf etwas aus, das als zu erstrebende Zielvorstellung zugleich immer den Charakter eines Gutes hat: Prinzipiell erstrebt niemand etwas Böses oder Schlechtes *als* Böses oder Schlechtes[41], sondern immer nur *als* ein Gutes. Dass jemand aber faktisch Böses erstrebt, lässt sich deshalb nur so erklären, dass er nicht erstrebte, was er eigentlich hätte erstreben können und sollen, und zwar, weil er einem Irrtum in Bezug auf das erstrebte Gute unterlag: Irrtümlicherweise wird das tatsächlich Schlechte oder Böse für ein Gutes gehalten.

Als Gründe dafür lassen sich grundsätzlich zwei Möglichkeiten anführen:

1. Unschuldiger Irrtum: Der irrende Mensch ist sich seines Irrtums nicht nur nicht bewusst, sondern nicht selbst für seine Unwissenheit verantwortlich. Er hätte es nicht besser wissen können, wenn er sich auch noch so darum bemüht hätte bzw. in graduell abgemilderter Form: Im konkreten vorliegenden Fall war es ihm unter normalen Umständen nicht zuzumuten, es besser wissen zu können.
2. Schuldiger Irrtum: Trotz besseren Wissens strebt der Wille das Schlechte an, weil

[41] Dies träfe nur auf einen teuflischen Willen zu, also einen Willen, der prinzipiell zum Schlechten bestimmt ist.

a. er durch eine die Vernunft überbietende oder unterdrückende Kraft gegen besseres Wissen die böse Option wählt; nach Kant: die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur.
b. er zwar formal das Gute anstrebt, aber nicht aus reiner Gesinnung, d.h. nicht die Erkenntnis der Pflicht zum allein hinreichenden Motiv (subjektive Triebfeder) seines Handelns macht, sondern sie mit weiteren motivierenden Faktoren vermischt; nach Kant: die Unlauterkeit des menschlichen Herzens (*impuritas*).
c. er das Streben nach dem Guten anderen Motiven als der Bestimmung des Willens durch die formale Allgemeinheit des Sittengesetzes unterordnet. Weil es sich dabei um eine Verkehrung des freien Willens handelt, ist sie nach Kant nicht bloß als Verderbtheit (*corruptio*), sondern als Verkehrtheit (*perversitas*) des menschlichen Herzens zu verstehen.

Böse ist nun aber nicht jegliche Handlung mit unintendierten Handlungswirkungen zu nennen. Vielmehr sind Handlungen nur insofern als böse zu taxieren, als sie auf eine zugrunde liegende böse Maxime schließen lassen.[42] Denn die moralische Qualifikation des Willens hängt nach Kant nicht vom Objekt des Wollens ab, sondern von der Art und Weise, nach der der Wille will. Ein guter oder böser Wille ist nicht damit gleichzusetzen etwas Bestimmtes zu wollen, sondern alle Optionen in bestimmter Weise, d.h. bestimmt durch die dem Wollen jeweils zugrunde liegende Maxime zu wollen. Nicht *was* man will, sondern *wie* man es will, ist entscheidend für die Frage, ob der Wille gut oder böse ist.

Moralisch relevant ist also, *wie*, d.h. durch welche Maximen, sich der Wille als funktionales Zwischenglied zwischen Vernunft und Handlungen bestimmt. Dies hat damit zu tun, dass Kant die Frage nach dem Bösen systematisch im Horizont der Frage nach der menschlichen Willensfreiheit verortet: Ein Wille ist nicht dann „frei“ zu nennen, wenn er die Wirkungen seiner Handlungen vollkommen kontrollieren kann. Denn in diesem Fall gäbe es überhaupt keinen freien Willen. Frei ist ein Wille dann zu nennen, wenn die Motivation (subjektive Triebfeder) der durch ihn bewirkten Handlungen nicht in a posteriori zu erschließenden Ursache-Wirkungsrelationen in der empirischen Welt besteht (hypothetische Imperative), sondern er sich durch Maximen bestimmt, die aller Erfahrung vorausliegen, durch die Vernunft a priori erkannt werden und durch formale Allgemeinheit charakterisiert sind (kategorische Imperative). Da nun das Sittengesetz gerade diese formalen Anforderungen erfüllt, ist nur ein guter Wille, also ein Wille, der das Sittengesetz zur alleinigen und hinreichenden Motivation seines Handelns nimmt, ein Wille, der sich selbst in vollgültiger Übereinstimmung mit seiner Bestim-

---

[42] Vgl. Kant (*RGV*: 20).

mung zur Freiheit determiniert: Ein „freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [ist] einerlei.“[43]

Ein freier Wille muss aber nicht notwendig gut sein, sonst wäre er ja nicht wirklich frei und damit auch nicht verantwortungsfähig: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein.“[44] Entscheidend ist nun, dass Kant diese Situation der freien menschlichen Selbstbestimmung als einerseits unhintergehbar, andererseits durch die absolute Disjunktion von Gut und Böse vollständig determiniert voraussetzt: Der freie Wille bestimmt sich immer notwendig entweder gut oder böse. *Unhintergehbar* ist die menschliche Willensfreiheit, weil ein Mensch niemals frei ist, frei oder nicht frei zu sein bzw. sich frei entweder für das Gute oder für das Böse zu entscheiden. Ich bin frei mich zu entscheiden (erste Ebene), aber ich bin nicht frei, mich für oder gegen meine Freiheit zu entscheiden (zweite Ebene). Im Vollzug der jeweiligen Entscheidung bestimme ich mich selber frei. Insofern die Disjunktion *vollständig determiniert* ist, kann ich

a. niemals weder das Gute noch das Böse wollen, sowie
b. niemals zugleich sowohl das Gute als auch das Böse wollen.

Daraus folgt erstens, dass es keinen moralisch neutralen Standpunkt gibt: Der Mensch bestimmt sich als autonomes Wesen immer und unweigerlich entweder zum Guten oder zum Bösen.[45] Zweitens ist die Entscheidung für das Gute oder das Böse jeweils als eine einzige Entscheidung zu fassen. Insofern niemand (bzw. nur ein teuflischer Wille) das Böse um des Bösen willen wollen kann, ist damit auch jede Entscheidung, die nicht eindeutig das Gute will oder die sich der Entscheidung zu enthalten versucht, eine Entscheidung für das Böse.[46]

Die Frage, welche Maximen einen Willen bestimmen, ist direkter empirischer Beobachtung allerdings nicht zugänglich. Nur aufgrund von Beobachtung der (freilich überwältigenden) faktischen Evidenz des Bösen in der Welt lässt sich darauf schließen, dass Menschen nicht ausschließlich zum Guten fähig sind. Böse ist nach dem bislang ausgeführten nun allerdings nicht nur, wer nicht gut ist. Diese Definition bliebe in entscheidender Hinsicht unterbestimmt: Böse kann in moralisch gehaltvollem Sinne nur genannt

[43] Kant (*GMS*: 452).
[44] Kant (*RGV*: 44).
[45] Diese (von Kant „rigoristisch“ genannte) Auffassung, dass menschliches Leben wesentlich und immer schon moralisch qualifiziert ist, verbindet Kant mit Positionen wie derjenigen von Wittgenstein, Kierkegaard, Murdoch oder Diamond.
[46] Vgl. Kant (*RGV*: 22).

werden, wer gut sein könnte, es aber nicht ist. Hätte der Mensch keine Möglichkeit seinen Willen frei zu bestimmen, könnte er nicht wirklich böse genannt werden.

Dass Menschen sich zum Bösen bestimmen ist nach Kant auf einen natürlichen Hang zum Bösen zurückzuführen, der der als ein „radicales, angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse[s] in der menschlichen Natur“[47] verstanden werden müsse. „Radikal“ nennt Kant dieses Böse, weil es „den Grund aller Maximen verdirbt“[48]. Die wesentliche Manifestation dieses Bösen besteht darin, dass „der Mensch (auch der Beste) [...] die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt“ und er so „das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, [...] er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen [jedoch] zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte“[49]. Als „Quelle alles Bösen“ kann deshalb die Selbstliebe identifiziert werden, wenn sie „als Princip aller unserer Maximen angenommen“ wird.[50]

2.3.1. Die Möglichkeit zur ‚Selbst-Entwürdigung‘

Mit der Korrumpierung seines Willens in der Aufnahme böser Maximen entmenschlicht der Mensch aber zugleich sein Wesen als Person, wie aus den anthropologischen Überlegungen Kants unmittelbar hervorgeht. Nach der Religionsschrift ist der Mensch wesentlich durch drei „ursprüngliche“[51] Naturanlagen bestimmt:

„1. Die Anlage für die *Thierheit* des Menschen, als eines *lebenden*;
2. Für die *Menschheit* desselben, als eines lebenden und zugleich *vernünftigen*;
3. Für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich *der Zurechnung fähigen* Wesens.“[52]

Der Anlage zur Tierheit entsprechen die animalischen Triebe des Selbsterhalts, des Gattungserhalts und der „Trieb zur Gesellschaft“, die als „physische und bloße mechanische Selbstliebe“[53] aufzufassen sind. Der Anlage zur Menschheit entspricht die auf Vernunft angewiesene „vergleichende Selbst-

[47] Kant (*RGV*: 32).
[48] Kant (*RGV*: 37).
[49] Kant (*RGV*: 36).
[50] Kant (*RGV*: 45).
[51] „Ursprünglich“ heißt hier, dass sie ihm je einzeln und in ihrem Zusammenhang notwendig zukommen, vgl. Kant (*RGV*: 27).
[52] Kant (*RGV*: 26).
[53] Kant (*RGV*: 26).

liebe", „sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen"[54]. Die „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür"[55] ist schließlich das den Menschen zur Person machende Vermögen, sodass Menschen grundsätzlich als personale Wesen zu verstehen sind, denen Verantwortung für ihr Handeln zuzuschreiben ist.

Mit dieser Ausgangslage ist auch impliziert, dass und wie Menschen fähig sind zur Selbstzerstörung, nämlich

1. als Zerstörung unserer selbst als Tiernatur (*animal/Animalität*) etwa durch körperliche Verstümmelung oder Selbstmord,
2. als Zerstörung unserer selbst als *Handlungs*wesen (*animal rationale/Rationalität*) durch die Verletzung unserer Rationalität in Selbstentmündigung und Selbstversklavung,
3. durch Zerstörung unserer selbst als *Personen* (*animal morale/Moralität*) durch die selbstwidersprüchliche Auslieferung unserer selbst an die Selbstliebe der Animalität oder der Rationalität.

Indem der Mensch nicht ausschließlich das Gute will, sondern andere Triebfedern als jene des Sittengesetzes in seine Handlungsmaximen aufnimmt, verwirkt er sich deshalb im Handeln gegen sich selber wie auch im Handeln gegen andere als Personwesen, das er sein könnte, weil er es sein sollte.

Wie die Phänomene des Bösen zu erklären sind (aufgrund der natürlichen Neigung die Selbstliebe als Motiv in die eigenen Maximen aufzunehmen) und *worin* das Böse besteht (in der motivationalen Unterordnung der Sittlichkeit unter die Sinnlichkeit), ist damit deutlich. *Unbegreiflich* bleibt aber, *warum* prinzipiell zum Guten Fähige, sich faktisch nicht zu dem machen, was sie sein könnten und sollten, wenn sie nur wollten.[56] *Virulent* wird deshalb die Frage, „wie es nun möglich sei, dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache"[57] und *ungelöst* bleibt die Spannung, in welcher der so bestimmte Mensch sich befindet: Wir können (uns selbst zum Guten bestimmen), weil wir sollen[58] (wie die Vernunfteinsicht uns erschließt), aber wir tun nicht (das Gute), weil wir (faktisch) nicht wollen, obwohl wir (als autonome Willen) könnten.

---

[54] Kant (*RGV*: 27).

[55] Kant (*RGV*: 27).

[56] Der „erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen" ist unerforschlich, weil der Bestimmungsgrund einer einen menschlichen – denn das heißt einen freien – Willen bestimmenden Maxime jedes Mal selbst wiederum eine Maxime sein muss. So wird „man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen […], ohne auf den ersten Grund kommen zu können", Kant (*RGV*: 21), vgl. auch Kant (*RGV*: 43).

[57] Kant (*RGV*: 44).

[58] Vgl. Kant (*RGV*: 50).

2.3.2. Die unverfügbare Wiederherstellung des guten Willens

Nach Kant ist die Wiederherstellung des guten Willens nun eben nicht, wie von tugendethischen Ansätzen ins Feld geführt wird, ein Weg der allmählichen Besserung, in dem die Tugend nach und nach erworben wird. Denn dazu ist keine „*Herzensänderung* nötig; sondern nur eine Änderung der *Sitten*."[59] Über diesen „Weg der Reform" erreicht der Mensch lediglich im legalistischen Sinne die Gleichförmigkeit seines Charakters mit dem vom Sittengesetz Geforderten (bene moratus), wird aber nicht selber zum guten Willen (moraliter bonus).[60] Die einzige Möglichkeit zur Erlösung von dem so bestimmten Bösen, bestünde in der Wahl von Maximen, die das Gute anstreben. Der Mensch findet sich damit in einem nicht lösbaren Existenzkonflikt vor, aus dem er sich als autonomes Wesen nur selbst befreien kann, aber sich faktisch nicht dazu in der Lage sieht. Denn dazu wäre „eine Revolution in der Gesinnung im Menschen" nötig, die als Neukonstitution der Person zu denken ist: „er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Änderung des Herzens werden."[61] Da dem Menschen der letzte Bestimmungsgrund seiner Maximen nicht transparent ist, bleibt ihm einzig zu *hoffen*, dass er sich in der Wahl seiner Maximen tatsächlich und nicht bloß vermeintlich zum Guten bestimmt und sich so in seinem „continuierlichen Wirken und Werden" auf dem „schmalen Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde."[62]

Wenn die bisherige Rekonstruktion von Kants Überlegungen zutrifft, so führt die Moral den Menschen deshalb „unumgänglich zur Religion"[63], weil im Horizont des Personseins (Moralität) die Grenzen des autonom Verfügbaren erfahrbar werden, da gerade die Selbstbestimmung des autonomen Menschen diesem selbst nicht transparent ist, was ihm als unabschließbare Infragestellung seiner selbst bewusst wird: Nur Gott könnte „den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür)" durchschauen.[64]

---

[59] Kant (*RGV*: 47).

[60] Vgl. Kant (*RGV*: 30.47).

[61] Kant (*RGV*: 47).

[62] Kant (*RGV*: 47). Motivisch und sachlich ist dabei unschwer Luthers dialektische Formel der eschatologisch-verborgenen Situation des gerechtfertigten Sünders aus der *Römerbriefvorlesung* von 1515/16 (WA 56; 269, 29 f.) zu erkennen: „Der Wirklichkeit [*re vera*] nach sind sie Sünder, in der Betrachtung des sich erbarmenden Gottes aber sind sie Gerechte; unwissentlich Gerechte, wissentlich Ungerechte; *peccatores in re, iusti autem in spe*". Anders als Luthers theologische Perspektive kann sich Kants Standpunkt innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft freilich nicht mit der affirmativen Gewissheit eschatologischer Zusage äußern, sondern verbleibt im Horizont des ethischen Optativs.

[63] Kant (*RGV*: 6).

[64] Kant (*RGV*: 47).

Kants Pflichtenethik, so darf nun in pointierter Verkürzung gesagt werden, läuft auf den Aufweis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hinaus, was freilich im Horizont einer philosophischen Ethik diesseits des Glaubens nur als Grenze des begrifflich Sagbaren markiert werden kann. Damit ist aber ein grundsätzliches Problem in Kants Untersuchungen zum radikalen Bösen angedeutet. Denn wenn dem Menschen der Grund seines Übelwollens nicht einsichtig ist, sondern nur die Tatsache, dass er ein solcher ist, der nicht will, was er wollen sollte, stellt sich die Frage, inwiefern dem Menschen die Verantwortung für dieses Nichtwollen zugerechnet werden kann, wenn er doch für dieses Nichtwissen nicht selbst verantwortlich ist, als eine ungelöste Frage. In der theologischen Reflexion der reformatorischen Tradition wurde diese Problematik insofern anders bearbeitet, als sie von einer grundsätzlich anderen Ausgangslage herkommt, wie im Folgenden anhand einer kurzen Skizze zu Luther und Kierkegaard gleich auszuarbeiten ist.

Zunächst sei aber noch auf ein zweites systematisches Problem in Kants formalistischer Pflichtenethik hingewiesen, auf das insbesondere die an Aristoteles orientierten Ansätze im 20. Jahrhundert ihren Finger gelegt haben: Die epistemische Priorität des Guten vor dem Gerechten und die notorische Nichtkodifizierbarkeit des Guten. Der hier systematisch entscheidende Punkt, auf den Hauerwas sowie Williams und Murdoch in ihrer Kritik der Regel-Ethik hinweisen, ist nicht bloß die Gefahr der Abstraktion durch einseitige Orientierung an einem Formalprinzip, sondern die grundlegende Unzulänglichkeit einer rein durch das Formalkriterium der Allgemeinheit (oder des kategorischen Imperativs) bestimmten Konzeption von Ethik: Denn die formale Verallgemeinerbarkeit einer Regel ist zwar ein notwendiges Element ihrer moralischen Qualität, aber keine für diese Qualität hinreichende Eigenschaft: Denn die eine Handlung bestimmende Willensmaxime ist nicht deshalb gut, weil sie verallgemeinerbar ist, sondern umgekehrt: Nur wenn sie gut ist, kann sie auch verallgemeinerbar sein.

Was als ‚gut' gelten kann, das haben die tugendethischen Arbeiten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Recht in Erinnerung gerufen,, ist immer abhängig von der konkreten Einbettung in einen sozialen Praxiskontext, in dem Vorstellungen des guten Lebens überhaupt erst ihre Formulierung und Artikulation erfahren und tradiert werden und dabei immer mitbestimmt sind durch den Erfahrungsschatz des kollektiven Gedächtnisses und die Auslegungspraxis der jeweiligen Gemeinschaft. Die Bestimmung des Guten ist allerdings auch im Kontext einer sozialen Auslegungspraxis notorisch strittig, was jeden Verallgemeinerungsversuch unweigerlich unterlaufen muss: Ob das, was der eine als das Gute unterstellt, tatsächlich mit dem übereinstimmt, was der andere als das Gute unterstellt, ist einerseits immer problematisierbar und zu problematisieren, wozu andererseits aber kein von den jeweiligen Perspektiven unabhängiger Standpunkt eingenommen werden kann, sondern sich immer an den jeweils gegebenen Positionen bewahr-

heiten muss. Und selbst wenn, tatsächliche Konvergenz in der jeweiligen Auffassung des Guten gegeben ist, ist damit nicht garantiert, dass ein am Guten orientiertes Handeln nicht dennoch zum Schaden des einen oder anderen oder von dritten erfolgt. Auch die beste Absicht kann keine Garantie dafür bieten, dem anderen nichts Böses anzutun.[65]

Im Horizont der Vernunftreflexion der philosophischen Ethik Kants ist die Frage „wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“[66] eine prinzipiell nur durch das Individuum zu lösende, aber durch diese selberfür dieses eine faktisch nicht lösbare Aufgabe. In dieser existenziellen Konfliktsituation sieht sich der einzelne Mensch an die Grenzen des durch ihn Verfügbaren geführt, wo sich „das, was wir thun können, für sich allein [als] unzureichend“ erweist und „wir uns dadurch […] eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen.“[67] Denn damit der einzelne sich der Glückseligkeit würdig erweisen könnte, wäre eine Neukonstituierung der Person nötig, die der Menschen zwar prinzipiell selber bewerkstelligen kann, weil er soll, und muss, insofern es ihm als einer moralischen, d.h. für den eigenen Lebenswandel verantwortlichen Person zugeschrieben werden können soll, er aber faktisch nicht zu leisten vermag, weil „die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist“[68]. In der ethischen Reflexion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kann der Mensch deshalb letztlich nur hoffen, „durch höhere Mitwirkung ergänzt [zu] werden“, wenn er „so viel, als in seinen Kräften ist“, tut, um ein moralisch besserer Mensch zu werden.[69] Die Vorstellung von Gnadenwirkungen, denen der Mensch bedürfte, um ein moralisch guter Mensch zu werden, hat innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft freilich weder theoretisch noch praktisch einen sinnvollen Gehalt: Der Begriff der „Gnadenwirkungen“ ist *theoretisch* nicht intelligibel, „weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung mithin über die Natur hinaus

[65] Die Problematik der Engführung der Bestimmung des Bösen als Resultat böser Handlung durch eine unsachgemäße Verkürzung auf die Täterperspektive in der *malefactum*-Tradition bei Kant und Augustin hat Ingolf U. Dalferth (2008: 219–301) gründlich herausgearbeitet. Danach ist die Wirklichkeit des Bösen in der Welt auf böse Taten zurückzuführen, die letztlich dem Menschen als freiem Willen anzulasten sind. Dies aber läuft, wie Dalferth überzeugend darlegt, auf eine Verkürzung auf die Täterperspektive hinaus: Böses geschieht nicht nur da, wo jemand (nicht willentlich, aber faktisch) Böses will, sondern Böses kann auch dann widerfahren, wenn dies niemandem verantwortlich zugeschrieben werden kann, etwa weil der Urheber nicht intentional Böses wollte (was er jedenfalls nicht prinzipiell wollen konnte), weil z.B. die Ereigniskette strukturell so geformt ist, dass trotz guten Absichten letztlich böses Handeln resultiert.

[66] Kant (*RGV*: 45).

[67] Kant (*RGV*: 45).

[68] Kant (*RGV*: 51).

[69] Kant (*RGV*: 52).

nicht erweitert werden kann“[70]. Und er ist *praktisch* selbstwidersprüchlich, weil praktisch relevant nur sein kann, „was wir […] selbst zu *tun* haben, um etwas [Gutes] zu erlangen“; eine Gnadenwirkung zu erwarten bedeutet aber „gerade das Gegenteil, nämlich, dass das Gute (das moralische) nicht unsere, sondern die Tat eines andern Wesens sein werde, wir also sie durch *Nichtstun* allein *erwerben* können, welches sich widerspricht.“[71] So bleibt der Begriff der Gnadenwirkung im Horizont der bloßen Vernunftreflexion sowohl theoretisch wie praktisch unbegreiflich.

Kants Religionsschrift ist als Versuch zu lesen, philosophisch, d.h. unter Absehung der Perspektive des Glaubens, zu bestimmen, worin die für philosophische Ethik relevante Substanz dessen zu sehen ist, was in der christlichen Tradition als Sünde bezeichnet wird.[72] In den Motiven der Fokussierung auf den Willen als ethisch problematischer Schwachstelle, seine Anfälligkeit dafür, durch das radikale Böse korrumpiert zu werden[73], und durch den Aufweis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen erweist sich Kants Zugang in wesentlichen Dimensionen eng verwandt mit Überlegungen, wie sie aus theologischer Perspektive etwa von Luther und Kierkegaard vorgebracht wurden, wie nun herauszuarbeiten ist. Kierkegaards Gewissensverständnis kann am besten als existenzdynamische Entfaltung der von Luther in seinem Streit mit Erasmus entwickelten theologischen Position verstanden werden.

2.4. Die Überwindung des Bösen in theologischer Perspektive

Von ganz anderer, aber existenziell nicht weniger radikaler Ausgangslage her als Kant durchdenkt demgegenüber die reformatorische theologische Tradition die Frage, wie ein böser Baum gute Früchte bringen kann. In Übereinstimmung mit Kant ist auch Martin Luther[74] der Überzeugung, dass die Voraussetzung dafür, eine moralisch gute Person zu werden, nicht in der allmählichen Besserung ihres Charakters (Reform) liegen kann, sondern in der ra-

---

[70] Kant (*RGV*: 54).

[71] Kant (*RGV*: 54).

[72] Kant (*RGV*: 72).

[73] Vgl. die Parallele zu Kierkegaard und auch Prichard: „Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt […]. Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d.i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d.i. sie im Grunde zu verderben“ Kant (*GMS*: 404 f.).

[74] Die Abhängigkeit der historischen Beeinflussung ist selbstredend umgekehrt: Kants Überlegungen zeugen von ihrer tiefen Prägung durch rechtfertigungstheologisches Denken in der reformatorischen Tradition.

dikalen Neukonstituierung der Person und ihrer Handlungsfähigkeit (Revolution) begründet sein muss:

„Gute gerechte Werke machen niemals einen guten gerechten Menschen, sondern ein guter gerechter Mensch tut gute gerechte Werke. Schlechte Werke machen niemals einen schlechten Menschen, sondern ein schlechter Mensch tut schlechte Werke. Daher muss stets die Person zuvor gut und gerecht sein vor allen Werken und es müssen gute und gerechte Werke folgen und ausgehen von der gerechten guten Person.“[75]

Über Kants bloße Feststellung der unauflösbaren existenziellen Spannung hinaus hält die reformatorische Theologie allerdings daran fest, dass von Sünde nur dann sinnvoll gesprochen werden kann, wenn sie von ihrer Überwindung her gedacht wird. Gelingendes Leben verdankt sich – soweit besteht Gemeinsamkeit mit Kants Darstellung – der dialektischen Spannung zwischen einerseits der faktisch fehlenden Kraft, sich frei dafür zu entscheiden, wirklich – d.h. gegenüber dem Urteil Gottes persistent – Gutes zu tun, und andererseits der Befreiung aus diesem Zustand der Sünde, wobei diese dialektische Spannung nicht dadurch abgemildert werden kann, dass ihre Überwindung durch irgendeine willentliche Tat (Entscheidung, Zustimmung)[76] oder epistemische Erkenntnisleistung (Einsicht) zu bewerkstelligen wäre. Damit muss sich der Wechsel vom Bösen zum Guten, vom Zustand der Sünde in den Zustand der Rechtfertigung, in einem anderen Medium vollziehen als der theoretischen Verstandestätigkeit oder der praktisch wirksamen Willensbestimmung und der Rahmenbedingung Rechnung tragen, dass der Wechsel vom Bösen zum Guten weder durch Vernunfteinsicht noch moralisches Engagement bedingt ist: Dies vollzieht sich nach reformatorischer Auffassung im Wechsel vom *Unglauben* zum *Glauben*, der selbst nicht in wissenschaftlich distanzierter Beschreibung artikuliert werden kann, sondern sich in dieser spezifischen Befreiungserfahrung selbst als wirksam erweisen muss.

Im Folgenden soll in einer kurzen Skizze zunächst herausgearbeitet werden, wie Luther von diesen Überlegungen her, in Abgrenzung gegenüber der überkommenen aristotelisch-scholastischen Tugendkonzeption zu einer eschatologischen Neubestimmung von Ethik gelangt, um dann über Kierkegaards existenzdialektische Weiterentwicklung von Luthers soteriologischer Verhältnisdialektik zu einem Verständnis von theologischer Ethik als pneumatokritischer Hermeneutik zu gelangen.

---

[75] Luther (WA 7, 32).

[76] Dies wäre die von Erasmus vertretene Auffassung, wonach um des Erhalts der moralischen Verantwortlichkeit und der sittlichen Persönlichkeit des Menschen willen darauf zu beharren sei, dass der Mensch an der Hinwendung zum Guten zumindest durch eine Zustimmung zu Gottes gnädiger Rechtfertigung beteiligt sein müsste. Gott errettet, aber der Mensch stimmt seiner Errettung zu.

2.4.1. Luthers Kritik am aristotelisch-scholastischen Tugendparadigma

Luther entwickelte die Neukonstitution der Person und ihrer Handlungsfähigkeit, durch die sie überhaupt erst zum Urheber guter Werke werden kann, in kritischer Abgrenzung gegenüber den anthropologischen und ontologischen Prämissen des überkommenen Tugendkonzepts der aristotelisch-scholastischen Tradition. Vor Gott gut und gerecht zu werden, ist kein durch menschliche Selbstwirksamkeit oder Übung zu erreichendes Ziel, sondern kann nur in der Rechtfertigung allein aus Glauben erfolgen. Nicht durch gute Werke, sondern allein durch Gottes zuvorkommende Gerechtigkeit wird die Person vor Gott gut und gerecht und damit in den Stand gesetzt, gut und gerecht zu handeln.[77]

Die Überwindung der Sünde in der Zueignung von Gottes Gerechtigkeit *sola gratia* wird dabei nicht als Korrektur eines anthropologischen Mangels, einer Missrelation der leibseelischen Kräfte oder eines moralischen Fehlverhaltens bestimmt, sondern als grundlegende Neukonstituierung der ganzen Person in ihrer Beziehung zu Gott, zu anderen und zu sich selbst. Der Mensch ist zwar auch nach Luther als freier Wille zu bestimmen[78], aber die Fundamentalbestimmung seiner Person in Relation zum Grund ihrer Existenz (Gott) entzieht sich der willentlichen Verfügbarkeit, was der Person erst durch die Neubestimmung dieses Verhältnisses im durch diesen kreativen Vorgang überhaupt geschaffenen Medium des Glaubens transparent wird. Die Erfahrung der göttlichen Gnade wird dabei als *rein passives*[79] Widerfahrnis gedacht, durch welches der Mensch in seiner Identität neu und in diesem selbst nicht verfügbarer Weise *ab extra* bestimmt wird. Nur durch diese exzentrische Neubestimmung seiner selbst durch die Zueignung von Gottes Gerechtigkeit im Glauben wird der Mensch in die Lage versetzt die egozentrische Selbstliebe zu überwinden und sich dem anderen als Nächster zuzuwenden, weil nur der Glaube, in dem die Sorge um die eigene Existenz überwunden ist, offen sein kann für den Dienst am Nächsten.

Vor diesem Hintergrund einer nicht in erster Linie vernunft-, sondern affektzentrierten Auffassung der Befähigung zum Guten wird auch Luthers Kritik an der aristotelisch-thomasischen Tugendkonzeption verständlich.

---

[77] Vgl. WA 4; 3,2ff; WA 56; 3,13 f. u. 4,11.

[78] „Kein Mensch hat kein freies Willensvermögen“ / „nullus homo non habet liberum arbitrium“, LUTHER (WA 18, 780).

[79] Zur genaueren Fassung dessen, was unter Passivität hier zu verstehen ist, vgl. JÜNGEL (1998: 155).

a. Kritik und Umdeutung des Tugendparadigmas

Luther formulierte die schärfste Ablehnung aristotelischer Ethik im Bereich der evangelischen Theologie. Dies hat vor allem darin seinen Grund, dass Luther von grundsätzlich anderen anthropologischen Prämissen ausgeht, wie sie sich eben nur in der Rechtfertigung erschließen, und deshalb in den Kategorien der aristotelisch-thomasischen Tugendkonzeption kein für theologisches Denken hilfreiches Instrumentarium erkennen kann.[80] Luthers Theologie führt zu einer vollkommen anderen Bestimmung des Menschen. Seine Anthropologie ist keine „Anthropologie der Seelenvermögen“[81], sondern eine den Menschen nun eben fundamental in seiner *Relation zu Gott* bestimmende Anthropologie. Da diese Relation dem Menschen grundsätzlich unverfügbar ist und nur im Geschehen der Rechtfertigung dem Menschen als Wechsel vom Unglauben zum Glauben zugeeignet wird, erweisen sich die Kategorien der aristotelischen Tugendethik als ungeeignet, weil diese den Menschen nur in den Kategorien der willentlichen Selbstwirksamkeit zu bestimmen erlauben.

Gleichwohl lassen sich Luthers Überlegungen tugendethisch bestimmen. So sind seine Schriften etwa durchsetzt mit tugendethischem Vokabular.[82] Entscheidend ist freilich, dass Ethik hier nicht (mehr) in Kategorien der Selbstverwirklichung durch die Vervollkommnung der Seelenkräfte und die Ausbildung und Einübung eines guten Charakters konzeptualisiert wird, sondern selbst nur im Horizont des den ganzen Menschen und damit auch sein Handeln neu bestimmenden Rechtfertigungsgeschehens zu denken ist. Grundlegend anders ist deshalb die Haltung, aus der die Ethik geformt wird. In der auf die Vervollkommnung der Seelenvermögen gerichteten aristotelischen Tradition erweist sich die Tugendethik als primär selbstreflexiv und damit auf sich selbst bezogen, während sie im Horizont der relational-exzentrischen Neukonstitution im Glauben schon konstitutiv nach außen gerichtet bleibt. Denn der Glaube verankert den Glaubenden außerhalb seiner selbst.[83]

---

[80] Vgl. dazu bereits die 1517 in der *Disputation gegen die scholastische Theologie* formulierte These 47: „Vielmehr wird man ein Theologe nur, wenn man es ohne Aristoteles wird.“ Luther (WA 1, 226).

[81] Ebeling (1989: 88.214).

[82] Z.B. Einigkeit, Demut, Nächstenliebe, Freude, Keuschheit, Barmherzigkeit, Geduld, Sanftmut vgl. Luther (WA 10/1,1, 129–138; WA 17,2, 100,24–33; WA 40/2, 116–119), vgl. Asheim (1998: 249).

[83] Vgl. Luther (WA 40/1, 589,8 ff.).

b. Glaube als magna virtus

Luthers Kritik an der aristotelischen Tugendethik muss deshalb als Kritik ihrer Untauglichkeit verstanden werden, Kategorien bereit zu stellen, die der theologisch zu leistenden Artikulation menschlichen Lebens im Horizont des Glaubens dienlich sein könnten, nicht aber der Tugendethik als solcher. Vielmehr kann Luther den Glauben selbst als „magna virtus", als „alle Tugenden umfassende und beherrschende Tugend"[84] oder als „Quelle und Wurzel der Gerechtigkeit"[85] bestimmen. Christliches Leben ist nach dieser Auffassung in (mindestens) zweifacher Hinsicht exzentrisch bestimmt, insofern ein Christenmensch „nicht in sich selbst lebt, sondern in Christo und seinem Nächsten; in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe."[86] Tugenden werden bei Luther deshalb nicht als Seelenvermögen verstanden, sondern kommen als Früchte des Geistes zum Tragen, die als sich im Leben und Handeln auswirkende Hinwendung zum Nächsten aus Dankbarkeit für die zuvorkommende Gnade der Rechtfertigung zu verstehen sind. Die Antwort auf das Evangelium der Rechtfertigung und den in der Begegnung mit dem anderen vereinnahmenden Ruf in die Verantwortung, diesem zum Nächsten zu werden, kennzeichnet christliches Ethos als in doppeltem Sinne responsorische Gestalt, dessen grundlegende Orientierungsbegriffe Luther im Glauben und in der Liebe sieht.[87]

Von beiden kann Luther sagen, sie seien Tugenden, was allerdings gegen die aristotelisch-thomasische Tradition nicht im Sinne einer Wesensbestimmung von Glaube und Liebe als „habitus" aufzufassen ist. Luther ordnet Glaube und Liebe (und gelegentlich Hoffnung) nicht in eine Reihe mit anderen Tugenden, sondern alle anderen „Tugenden sind Tugenden *des Glaubens*. Glaube und Liebe zeigen sich […] *als* Tugend und *in* Tugend, aber ohne sich auf Tugend reduzieren zu lassen."[88] Glaube und Liebe sind also nicht als Eigenschaften des Glaubenden aufzufassen, sondern als Art und Weise, in der alle anderen Tugenden ausgeübt und eingeübt werden. Der Zugewinn von Identität durch die Zueignung des Glaubens *ab extra* bringt sich in der Kontinuität eines Charakters in Verhalten und Handeln zum Ausdruck. Von dieser eschatologisch-exzentrischen Neukonstituierung der Person kann nun aber nur dann gesprochen werden, wenn sie sich in einem Leib einschreibt, also Handeln und Verhalten durch Glaube und Liebe geformt werden: Der

---

[84] Luther (WA 31/2, 626,14 f.).

[85] Luther (WA 42, 122, 13).

[86] Luther (WA 7, 38,6–8).

[87] Dass christliches Leben in „Glaube und Liebe" besteht, ist der Kern sämtlicher Schriften Luthers, vgl. Asheim (1998: 243).

[88] Asheim (1998: 244) und vgl. Luther (WA 10/1,2, 318,24 f.; WA 24, 155,21; WA 10/1,2, 170–174).

Glaubende soll dem anderen zum Nächsten und das heißt nach Luther „ein Christen“ werden.[89] Für die Bildung des christlichen Ethos ist deshalb die Christologie strukturbestimmend, da christliches Leben nach der „forma Christi“ zu gestalten ist. Wie Asheim erklärt, ist darin auch der *narrative* Charakter christlicher Ethik zu sehen, in dem die innere Einheit des christlichen Ethos besteht, sofern „die neutestamentliche, provokative, grenzüberschreitende und lebenserneuernde Christus-Erzählung“ zur zugleich „individuelle[n] und gemeinschaftliche[n] […] Form des Christenlebens“[90] wird. Luther kann diesen Gedanken auch sozialethisch weiterführen, indem er das individuelle Wachstum im Glauben in das Wachstum der Christengemeinschaft einordnet, wie es im Bild des Leibes und seiner Glieder unter dem Haupt Christi zum Ausdruck kommt.[91] Bildhaft wird die christliche Gemeinschaft der gegenseitigen Fürsorge und des diakonischen Dienstes an der Welt in Anlehnung an die sakramentale Verwandlung imaginiert, wonach „aus vielen Stücken ein Brot und ein Getränk werden“[92] sollen.[93]

c. Schwierigkeiten in Luthers Auffassung der Willensfreiheit

Im Kontext der Frage nach der Überwindung des Bösen und der Verhältnisbestimmung von Moral und Religion bzw. ethischem Denken und theologischem Denken sind Luthers Überlegungen zur menschlichen Willensfreiheit, wie er sie insbesondere in der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam entwickelte, von zentraler Bedeutung und bedürfen deshalb einer kurzen Darstellung.

Erasmus ist in seiner *Diatribe*[94] darum bemüht, Gottes soteriologische Alleinwirksamkeit mit der autonomen sittlichen Persönlichkeit des Menschen zusammenzudenken. Alles Gute muss Gott zugeschrieben werden, aber wenn der Mensch als für sein Leben verantwortliche Person angesehen werden können soll, muss er auch in Hinblick auf sein Heil selbstbestimmt mitwirken können. So propagiert Erasmus ein synergistisches Kooperationsmodell zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Willensfreiheit: Gott ist der alleinige Urheber der in der Rechtfertigung geschehenden Gnadenzueignung, aber der Mensch nimmt die göttliche Gnade aus freiem Willen an und wird dadurch in den Stand gesetzt, gute Werke zu vollbringen, die

---

[89] Vgl. Luther (WA 40/2, 487,26–40; WA 7, 35,20–36,10).

[90] Asheim (1998: 250).

[91] Vgl. Luthers Interpretation von Eph 4,1–16 in (WA 6, 298,6–299,8).

[92] Luther (WA 2, 748–750).

[93] Die Ähnlichkeit dieser Zuordnung eines individuell auszubildenden ethischen Charakters im Kontext einer (politischen) Ethos-Gemeinschaft mit der aristotelischen Einbettung der Ethik in die Politik darf freilich nicht über die grundlegend unterschiedliche Auffassung der Tugend bei Luther und Aristoteles hinwegtäuschen.

[94] Erasmus (1969).

aber letztlich Gottes Gnadenwirkung zu verdanken sind. Mit diesem Kooperationsmodell will Erasmus einerseits den Gottesbegriff von jedem kausativen Begründungsverhältnis zwischen Gott und dem Bösen freihalten und andererseits den Menschen in seiner Verantwortung für die ethische Vervollkommnung behaften.

Luthers Kritik richtet sich grundsätzlich gegen die Auffassung eines freien Willensvermögens in Bezug auf die Gottesrelation: Das Heil des Menschen hängt einzig und alleine vom freien Ermessen und Entschluss Gottes ab.[95] Erasmus' Auffassung widerspricht in Luthers Augen sowohl der soteriologischen als auch der kosmologischen Alleinwirksamkeit Gottes: Erstens könnte Gott nicht allein Urheber der Rechtfertigung sein, wenn eine Zustimmung des Menschen zur Gnade Gottes erforderlich wäre. Zweitens postuliert Erasmus mit seiner Skepsis einen neutralen Standpunkt, der existenziell nicht verfügbar ist. Denn dieser erforderte eine Position außerhalb von Gut und Böse, von dem aus der einzelne kraft seines Willens sich für das eine oder das andere entscheiden könnte. Gerade darin aber verfehlt Erasmus die existenzielle Situation des Menschen, da diese immer schon als dialektisches Spannungsverhältnis zwischen faktischer Verlorenheit und Angewiesenheit auf Befreiung bestimmt ist.

Die im Glauben zugeeignete Gewissheit ist nicht durch rationale Abwägung fundiert, sondern besteht in der Wirklichkeit dieser Gewissheit selbst, wie sie im Glauben als zugeeignet erfahren wird. Sie ist damit nicht selbst wiederum distanzierter Rechtfertigung zugänglich, sondern ihre Verifikation liegt in ihrer eigenen Wirklichkeit. Die Schwierigkeit von Luthers Überlegungen bestehen nun darin, dass er diese existenzielle Erfahrung der unverbrüchlichen Treue Gottes, wie sie in der Rechtfertigungslehre interpretiert wird, mit kosmologischen bzw. schöpfungstheologischen Überlegungen verbindet, wodurch er genötigt wird einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Gott und dem Bösen anzunehmen.

Erstens behauptet Luther, dass Gott „alles zugeschrieben" werden muss, und damit steht zweitens in Beziehung, dass „Gott nichts kontingenterweise vorherweiß, sondern dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, beschließt und ausführt", wodurch – wie durch einen Blitzschlag – „der freie Wille vollständig zur Strecke gebracht und vernichtet"[96] wird. Drittens postuliert Luther: „Alles, was wir tun, alles, was geschieht, geschieht – auch dann, wenn es uns veränderlich und kontingenterweise zu geschehen scheint – in Wirklichkeit notwendig und unveränderlich, wenn du Gottes Willen betrachtest."[97]

---

[95] Vgl. Luther (WA 18, 632).
[96] Luther (WA 18, 614).
[97] Luther (WA 18, 615).

Auf der einen Seite ist die hier postulierte Notwendigkeit folgerichtiges Korrelat zur unbedingten Gewissheit des Glaubens: Wenn der Glaube als unbedingtes Vertrauen auf die Befreiung von Unglaube und Sünde zu denken ist, dann muss dieses Befreiungsgeschehen als notwendige und unabänderliche Wirksamkeit Gottes vorausgesetzt werden. Auf der anderen Seite nötigt nun aber die Verbindung der Unveränderbarkeit von Gottes notwendigem Vorherwissen mit dem Gedanken, dass Gott „das Gute und das Böse in uns“[98] wirke, dazu, Gott sowohl als Urheber des Bösen denken zu müssen und ihn damit auch für das *moralisch* Böse verantwortlich zu machen. Da Gott *alles* zugeschrieben werden muss, ist Gott auch für alles verantwortlich zu machen, was in der Formulierung der doppelten Prädestination zum Ausdruck kommt. Luther versucht die Schwierigkeiten, die sich hier stellen, weil Gott selbst als Urheber des Bösen zu denken ist, im Bild vom schlechten Reittier abzumildern: „Wenn ein Reiter ein drei- oder zweifüßiges Pferd reitet, dann reitet er es jedenfalls so, wie das Pferd beschaffen ist, das heißt, das Pferd geht schlecht.“[99] Gott ist in diesem Bild der Reiter, dem der schlechte Gang des Pferdes nicht zugeschrieben werden kann. Doch dieses Bild vermag angesichts der postulierten Allwirksamkeit nur beschränkt zu überzeugen, da Gott als Schöpfer letztlich auch die Verderbtheit der Natur anzulasten ist. Aus der Perspektive der Vernunft ist diese Gottesvorstellung ungeheuerlich und es „erregt in höchstem Grade Anstoß bei jenem allgemeinen Empfinden oder der natürlichen Vernunft, dass Gott aus seinem bloßen Willen die Menschen im Stich lässt, verstockt und verdammt.“[100] Luther trägt dem Rechnung, indem er die Offenbarung Gottes prinzipiell als Offenbarung sub contrario zu denken fordert: Es nützt keinem, „der Gott in der Herrlichkeit und Majestät erkennt, wenn er ihn nicht in der Niedrigkeit und Schande des Kreuzes erkennt. […] Also ist im gekreuzigten Christus die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes.“[101]

Da theologisches Denken aber von der Erfahrung des Glaubens auszugehen hat, dessen Gewissheit in sich selbst begründet liegt und nicht von Vernunft- oder Klugheitserwägungen bedingt ist[102], muss diese Ambivalenz der existenziellen Verfasstheit des Menschen letztlich im Gottesbild ihre Entsprechung finden, sodass *alles* Gott zugeordnet werden muss und nicht einzelne der menschlichen Vernunft einsichtige Elemente von durch die Vernunft nicht einsehbaren Elementen geschieden werden können. Nur dadurch trägt theologisches Denken seiner konstitutiven Erfahrungswirklichkeit im sich selbst verifizierenden Wechsel vom Unglauben zum Glauben Rechnung,

---

[98] Luther (WA 18, 630).
[99] Luther (WA 18, 709).
[100] Luther (WA 18, 719).
[101] Luther (WA 1, 362).
[102] Luther (WA 5, 163,29 f.).

dass die existenzielle Erfahrung des tiefgründigen inneren Widerspruchs der Verzweiflung (*abyssum desperationis*) und des Selbsthasses[103] auch im Gottesbild konsequent ihren Niederschlag findet, wie es die Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus erlaubt: Gottes Verborgenheit ist nach Luther deshalb „ein in höchstem Grade verehrungswürdiges Geheimnis der göttlichen Majestät, ihm allein vorbehalten und uns verboten"[104]: Der angefochtene Glaube glaubt wider alle Vernunft an die Güte Gottes – nicht, weil sie der Erfahrungsklugheit oder Rationalität einleuchtet, sondern weil Gott Gott ist.[105] Denn „Glaube und Geist entscheiden anders; sie glauben an einen gütigen Gott, auch wenn er alle Menschen verderben würde."[106]

Ausgangspunkt theologischen Denkens kann nur der Ort sein, an dem sich Gott selbst als wirksam erweist: Im Wechsel vom Unglauben zum Glauben, der als kreativer Akt, als Neuschöpfung ex nihilo verstanden werden muss. Nur in dieser „kreativen Vorrangigkeit Gottes"[107] kann der Glaube trotz aller Ambivalenz der Welterfahrung seine Gewissheit finden. Von diesem Geschehen her wird allerdings theologisch eine Unterscheidung möglich zwischen Welthorizont und Gottesperspektive, die einen neuen Umgang mit Bösem überhaupt erst zugänglich macht. Denn was aus der Sicht Gottes als Böse zu gelten hat, ist nicht *eo ipso* und notwendig auch aus der Sicht des Menschen böse, und umgekehrt ist auch, was aus der Sicht des Menschen *als* böse erfahren wird, in der Perspektive Gottes nicht *eo ipso* und notwendig böse. Daraus folgt einerseits, dass auch gegenüber dem, was als *gut* erfahren wird, eine kritische Haltung einzunehmen ist, und andererseits, „dass Menschen lebenspraktisch eine andere Haltung gegenüber dem Bösen einnehmen können, das sie im Leben betrifft, weil es nicht ipso facto etwas sein muss, was sie von Gott trennt und damit von der Quelle des Lebens abschneidet."[108]

In theologischer Perspektive geht die Überwindung des Bösen im Rekurs auf Gott deshalb mit einer eschatologischen Qualifikation der ethischen Erfahrung einher: Auch Christinnen und Christen erleiden in ihrem Leben Böses wie alle anderen Menschen auch, aber sie erleiden es *anders*, „nämlich mit einer anderen Einstellung zu ihm, weil sie es als etwas beurteilen, das nicht das letzte Wort hat."[109] Denn die Erfahrung der Vergebung der Sünden bietet Grund zur Hoffnung auf die letztlich vollkommene Überwindung des Bösen.

---

[103] Luther (WA 18, 719): „*Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.*"

[104] Luther (WA 18, 684).

[105] Vgl. Steinacker (2009: 142).

[106] Luther (WA 18, 708). Zu dieser „Existenz zwischen Gott und Gott" vgl. Ebeling (1965: insb. 111–113).

[107] Deuser (2009: 183).

[108] Dalferth (2008: 514).

[109] Dalferth (2008: 515).

2.4.2. Kierkegaards Bestimmung eschatologischer Identität

Der Gegenbegriff zur Sünde ist christlich – jedenfalls im reformatorischen Sinne – verstanden deshalb nicht der ethische Begriff der Tugend, sondern die existenzdynamische Relation des Glaubens. Die volle Bedeutung dieses zunächst rein grammatischen Postulates wird erst deutlich, wenn die epistemische Priorität des Glaubens vor der Sünde bewusst gemacht wird: Denn erst durch die Offenbarung des Glaubens, d.h. dadurch, dass sich der Einzelnen erschließt, dass ihr Leben schon immer vor Gott steht, dem Einzelnen also seine existenzielle Position als Position vor Gott bewusst wird, stellt sich das Verständnis der Sünde in der Vergebung der Sünde ein. Der ‚anthropologische Ort' dieser Bewusstwerdung und das Organ dieses Bewusstseins ist das Gewissen.

Im Kontext dieses Kapitels ist nun bedeutsam, wie Kierkegaard in Auseinandersetzung mit philosophischem Denken eine christliche Perspektive auf die Sünde einnimmt. *Anticlimacus* ist das Pseudonym, das diesen christlichen Standpunkt einnimmt. In dialektischer Aufnahme und Überbietung des als „sokratisch" bezeichneten Standpunkts entwickelt *Anticlimacus* das christliche Sündenverständnis.[110]

a. Der Gegensatz des Sokratischen und des Christlichen

Nach *Anticlimacus* lässt sich das christliche Sündenverständnis als Überbietungsform des sokratischen Modells verstehen:

Nach *sokratischem Verständnis* gilt: Sünde ist Unwissenheit (epistemisch) bzw. Wissen ist Tugend (ethisch).

Nach *christlichem Verständnis* hingegen gilt: Unwissenheit ist Sünde (epistemisch) bzw. Tugend ist Wissen (ethisch).[111]

Sünde besteht christlich nicht darin, dass der Mensch über das Gute in dem Sinne unwissend ist, dass er es nicht versteht, „sondern darin, dass er es nicht verstehen will, und dass er das Rechte nicht will"[112]; d.h. im Ungehorsam gegen Gott. Aus christlicher Perspektive ist in Hinblick auf das sokratische Modell deshalb festzuhalten, dass das sokratische Modell erstens nicht zutrifft, weil zweitens der Grund dieser Fehleinschätzung selber Sünde ist. In diesem Sinne gilt dann auch christlich, dass „Sünde Unwissenheit [ist], sie ist Unwissenheit darüber, was Sünde ist."[113] Der Weg zum Wissen um diese

[110] Ich stütze mich im Folgenden im Wesentlichen auf die präzise Analyse und Rekonstruktion bei Schulz (1995).

[111] Vgl. Kierkegaard IV C 86 = Not 13:54 in Kierkegaard (*DSKE 3*: 457).

[112] Kierkegaard (*KT*: 94).

[113] Kierkegaard (*KT*: 96).

Sünde wird von *Anticlimacus* nun als komplexe Dialektik der Offenbarung entwickelt. Dabei ist vom sokratischen Standpunkt aus, wonach Sünde Unwissenheit sei, zunächst festzuhalten, dass es

a) weder notwendig ist anzunehmen, dass der Mensch nicht von sich aus wissen kann, worin die Sünde besteht, noch
b) dass sie im Willen fundiert ist.

Ad a): Aus sokratischer Perspektive kann der Mensch seine Unwissenheit prinzipiell erkennen. Die Pointe der sokratischen Ironie besteht ja gerade darin, dass der Mensch sich selbst erkennt, indem er seine Unwissenheit erkennt.

Ad b): Sofern der Mensch nicht weiß, was er wissen müsste, um moralisch handeln zu können, legt sich im Falle unmoralischen Handelns keineswegs nahe, das ursächliche Unvermögen im Willen und nicht vielmehr in der Erkenntnis zu vermuten.

Gegenüber dieser Perspektive hält *Anticlimacus* fest, dass ihr an einer „dialektischen Bestimmung […] betreffs des Übergangs von dem etwas verstanden Haben zum es Tun“[114] fehle. Diese Übergangsbestimmung ist selbstredend der Wille, wie sich allerdings erst unter Rückgriff auf die Offenbarung erschließt. Christlich gesprochen ist die sokratische Bestimmung der Sünde als Unwissenheit selber in dem Sinne als Sünde zu charakterisieren, dass sie Unwissenheit ihrer eigenen Unwissenheit ist. Denn christlich gesehen ist ja Unwissenheit (der Sünde als Unwissenheit) Sünde.[115] Der von *Anticlimacus* vorgebrachte christliche Standunkt lässt sich deshalb auf folgende Kernelemente reduzieren:[116]

1) Der Mensch tut das Unrechte.
2) Er tut es, weil er das Rechte nicht *will*, und dies in der Weise, es nicht *verstehen* zu wollen oder es nicht zu wollen, *obwohl* er es versteht.
3) Es bedarf einer Offenbarung, um ihn darüber aufzuklären, dass es sich so verhält.

b. Die Dialektik der Offenbarung

Die vom christlichen Standpunkt postulierte Offenbarungsdialektik umfasst nach *Anticlimacus* folgende Grundthesen:[117]

1. Was Sünde ist, erschließt sich nur und notwendig aufgrund einer Offenbarung.

---

[114] Kierkegaard (*KT*: 92).
[115] Vgl. Schulz (1995: 289).
[116] Vgl. Schulz (1995: 292).
[117] Vgl. Schulz (1995: 290).

2. Eine solche Offenbarung ist faktisch an den Menschen ergangen.[118]
3. Inhaltlich umfasst diese Offenbarung,
   a. dass die Sünde darin besteht, vor Gott das Unrechte bzw. nicht das Rechte zu tun;
   b. dass der Mensch
      i. entweder das Unrechte tut oder das Rechte zu tun unterlässt, *weil er nicht weiß, was das Rechte ist*,
      ii. oder weiß, worin das Rechte besteht, aber dennoch – wider besseres Wissen – das Unrechte tut;
   c. dass der Wille als Ursache der Sünde anzusehen ist und zwar in doppelter Qualifikation als Willensschwäche und/oder als Trotz:[119]
      i. Von *Willensschwäche* ist zu reden, wenn, wer das Unrechte tut, es deshalb tut, *weil* er *nicht verstanden* hat, was das Rechte ist, aber nur dann, wenn der Grund dafür darin liegt, dass er es *nicht verstehen will*, weil er das Rechte nicht will.
      ii. Von Trotz ist zu reden, wenn einer das Unrechte tut, *obwohl* er das Rechte *verstanden hat*, *weil* er das Rechte, das er verstanden hat, *nicht tun will*.

Mit diesen Bestimmungen ergibt sich folgende paradoxe Situation: Dass nicht wissen zu können, was Sünde ist, selber Sünde ist, wie es das Christentum behauptet, gilt dann, wenn dieses Nicht-Wissen-Können als Nicht-Wissen-Wollen mitgeteilt wird. Und gleichzeitig gilt umgekehrt: „Nicht wissen zu wollen was Sünde ist, kann nur Sünde sein von dem Augenblick an und dadurch, dass es offenbart wurde“ und deshalb offenbart werden musste.[120] Weil er paradox ist, kann dieser Sachverhalt nicht begriffen, sondern nur *geglaubt* werden, worin zugleich die „Möglichkeit des Ärgernisses“ besteht:

---

[118] Da eine derartige Offenbarung in der Christusoffenbarung längst ergangen ist, kann Sünde modal auch als ein *Vergessen* verstanden werden, als „derjenigen Verzweiflung vor Gott, die sich nicht daran *erinnern* will, dass ihr Selbst- und Gottesverhältnis als Ausdruck von etwas gelten muss, das dem Verzweifelten […] längst gesagt ist.“ Schulz (1995: 299).

[119] Die beiden Grundformen von Verzweiflung sind nach *Anticlimacus* nicht gegenseitig ausschließend, sondern vielmehr sowohl als sich gegenseitig implizierend als auch als aufeinander rückführbar konzipiert: „Es gibt keine Verzweiflung, bei der der eine ihrer Aspekte auf solche Weise dominierend wäre, dass er nicht zugleich und an ihm selbst den anderen mit hervorbringt bzw. selber enthält, sich in ihm dialektisch reflektiert. Niemand kann so vor Gott er selbst sein wollen (wobei das Selbst, das er sein will, nicht das Selbst ist, das er in Wahrheit ist), dass er nicht zugleich das Selbst nicht sein wollen würde, das er ist (und dabei notwendig das Selbst ist, das er nicht sein will) und umgekehrt. Demnach ist undenkbar, dass sich jemand in seinem trotzigen Auf-sich-selbst-Bestehen dem Guten gegenüber nicht auch zugleich und in irgendeiner Weise die Erkenntnis des Guten verdunkelt, so wie es umgekehrt keine vollständig über das Gute unwissende Schwäche geben kann, die nicht (auch) stolz und trotzig auf sich selbst besteht.“ Schulz (1995: 297).

[120] Schulz (1995: 294).

„Begreifen ist des Menschen Reichweite im Verhältnis zum Menschlichen; glauben im Verhältnis zum Göttlichen."[121]

c. *Ethische Unwissenheit als reflexiv-existenzieller Irrtum*

Wie Schulz herausgearbeitet hat, ist das, was *Anticlimacus* als Unwissenheit bezeichnet als Irrtum zu verstehen. Zwar ist jeder Irrtum als eine Form von Unwissenheit zu verstehen, aber nicht jede Form von Unwissenheit ist zugleich ein Irrtum.[122] Gegenüber dem Unwissen zeichnet der sich der Irrtum deshalb durch vier Strukturmomente aus:[123]

1. Irrtum setzt ein faktisch falsches Urteil voraus.
2. Der Urteilende beansprucht, zu wissen, was er faktisch nicht weiß.
3. Das Urteil ist also Scheinwissen.
4. Der Urteilende kennt weder den wahren Sachverhalt, noch erkennt er sich selber als Irrenden.

In Hinblick auf die Bestimmung der ethischen Unwissenheit, um die es *Anticlimacus* ja letztlich geht, ist festzuhalten, dass der Mensch einer grundsätzlichen Selbsttäuschung unterliegt, die als *Selbstverfehlung* aufzufassen ist. Ethische Unwissenheit bedeutet nach *Anticlimacus*, dass „ein Mensch dasteht und das Richtig sagt – mithin es verstanden hat; und wenn er dann handeln soll, das Verkehrte tut – und mithin zeigt, dass er es nicht verstanden hat".[124]

Weil jeder Irrtum immer zugleich ein falsches Urteil über einen objektiven Sachverhalt wie auch eine Selbstverfehlung im Sinne eines falschen Urteils über sich selbst (als nur scheinbar Wissenden) impliziert, ist auch diese ethische Unwissenheit, wie *Anticlimacus* sie charakterisiert, als Selbstverfehlung aufzufassen: „Der unrecht Handelnde ist dadurch, dass er sich über sich selber und das Gute irrt, niemals imstande, in Übereinstimmung mit seiner eigenen Wesensbestimmung zu leben. Im Irrtum befangen kann er der ἀρετή, die ihn erst eigentlich zum Menschsein tauglich macht, nicht als solcher folgen und somit letztlich als Mensch nicht glücken."[125] Wenn dieses Missverhältnis der Selbsttäuschung überwunden werden soll, was ethisch ein drän-

[121] Kierkegaard (*KT*: 95).

[122] Damit ein Unwissen sich als Irrtum erweisen kann, ist notwendig vorausgesetzt, dass dieses Unwissen in Form eines Urteils artikuliert wird. Wo nicht geurteilt wird, kann zwar kein Irrtum bestehen, aber gleichwohl Unwissen. Dasselbe gilt auch in allen Fällen, in denen das Nicht-Wissen darüber, ob sich etwas in dieser oder jener Art verhält, artikuliert wird.

[123] Vgl. Schulz (1995: 301).

[124] Kierkegaard (*KT*: 90).

[125] Schulz (1995: 303).

gendes Erfordernis ist, muss es in seiner Wurzel angegangen werden und das heißt „im Selbstverhältnis des Irrenden, der nicht weiß, dass er sich irrt."[126]

d. Varianten der Bearbeitung ethischen Irrtums

Vor dem Hintergrund von *Anticlimacus* Sokrates-Rezeption lassen sich nun drei Varianten der Bearbeitung mit diesem ethischen Irrtum festhalten, die jeweils als unterschiedliche Interpretationen von Sünde verstanden werden dürfen.

aa. Sokratische Variante

Die sokratische Variante geht von der prinzipiellen Unwissenheit aus. Die Figur des „ich weiß, dass ich nichts weiß" vollzieht sich ethisch als unendliche Negationsbewegung: Sie persistiert nur in der Negation, wobei sie unweigerlich dialektisch und deshalb ironischerweise an das gebunden bleibt, was sie in der wiederholten Ent-Täuschungsbewegung als Täuschung entlarvt. In dieser unendlichen negativen Dialektik erkennt die sokratische Seinsweise sich selbst (jedenfalls in liminalem Sinne).

bb. Platonische Variante

Als platonische Variante möchte ich Modelle verstehen, die in der spekulativ-metaphysischen Idee (des Guten) die Möglichkeit sehen, zu ethischer Eindeutigkeit zu gelangen. In gewisser Hinsicht lassen sich sowohl McDowell als auch Murdoch dieser Variante zuordnen. Nach Kierkegaard wäre der „Missstand" dieser Auffassung allerdings darin zu sehen, „dass es an einer dialektischen Bestimmung fehlt betreffs des Übergangs von dem ‚etwas verstanden Haben' zum ‚es Tun'."[127] Dieser Übergang wird im Willen loziert und darin zeigt sich nach Kierkegaard nun auch die Differenz zwischen einer christlichen Ethik und einer philosophischen Ethik: Denn in der „Welt der Wirklichkeit […], in der von dem einzelnen Menschen die Rede ist, da ist dies kleine Bisschen von Übergang von Verstandenhaben zu Handeln […] nicht immer cito citissime"[128], sondern es besteht Zeit (ein Interim) und „bei und mit dem allen wird die Erkenntnis allmählich dunkler und dunkler, und das Niedere gewinnt mehr und mehr die Oberhand"[129], bis schließlich gar nicht mehr gemäß der ursprünglichen Situationserkenntnis gehandelt wird.[130] Nach

[126] Schulz (1995: 304).
[127] Kierkegaard (*KT*: 92).
[128] Kierkegaard (*KT*: 93).
[129] Kierkegaard (*KT*: 94).
[130] *Anticlimacus* fügt dann polemisch hinzu: „Und auf die Art leben vielleicht eine große Menge Menschen; sie arbeiten so klein bei klein daran, ihre ethische und ethisch-religiöse Erkenntnis zu verdunkeln, welche sie in Entscheidungen und Folgen hinausführen will, die

Kierkegaard ist dieser Übergang zwischen Erkenntnis und Willensbestimmung der Ort an dem „das Christliche beginnt", weil sich in dieser Verzögerung des Willens die Sünde manifestiert:[131] Denn „christlich verstanden liegt die Sünde somit im Willen, nicht in der Erkenntnis"[132].

McDowells Ausarbeitung der Tugendethik steht einer (auch im Kierkegaard'schen Sinne) christlichen Auffassung von Ethik sehr viel näher, als es die scharfe Distanzierung von Kierkegaards *Anticlimacus* von der „sokratischen Definition von Sünde" vermuten ließe. Folgt man Kierkegaards Kritik am sokratischen Verständnis – das notabene nicht identisch ist mit demjenigen McDowells – so lässt sich nämlich philosophisch gar nicht von Sünde reden. Dabei ist freilich ein ganz bestimmtes Verständnis von „Sünde" vorausgesetzt, das nicht bloß *ethisches Fehlverhalten* meint, sondern als *existenzielle Positionsbestimmung* zu verstehen ist, die sich freilich auch epistemologisch niederschlägt: „kein Mensch vermag aus eignem Vermögen und von sich selber her auszusagen, was Sünde ist, eben deshalb, weil er in der Sünde ist"[133].

cc. Christlich-dialektische Variante

Die hier von Kierkegaard vertretene christlich-dialektische Variante lässt sich in folgenden Strukturmomenten beschreiben.

1. Sünde gründet im Willen und korrespondiert gleichwohl mit einer Form von Unwissen, das als Irrtum eine spezifische Form der Selbsttäuschung und Selbstverfehlung mit sich bringt.
2. Sünde ist wesentlich Selbstverfehlung, durch die das einzelne Individuum durch sich selbst nicht glücken kann. Zugespitzt: Sünde besteht darin, nicht man selbst zu sein.[134]
3. Dies hat seinen Grund darin, dass der Mensch durch die Sünde so über sich im Irrtum ist, dass es ihm unmöglich ist, aus eigener Kraft, die Wahrheit über sich selbst zu wissen: „Das Selbst bleibt dadurch und solange Sünder, wie es sich in seinem Sünder-Sein nicht ansichtig werden, sich vor Gott als Sünder nicht wollen kann."[135]
4. Die Aufhebung der Sünde *qua* Selbsttäuschung und Selbstverfehlung fällt deshalb mit dem *Sündenbewusstsein* als Aufhebung des Sünderseins zusammen[136]: „Wenn Sünder*sein* sich in der Unfähigkeit, Sünder zu *werden*,

das Niedere in ihnen nicht liebt; dahingegen erweitern sie ihr aesthetisches und metaphysisches Erkennen, und das ist, ethisch geurteilt, Zerstreuung." KIERKEGAARD (*KT*: 94).

[131] Vgl. KIERKEGAARD (*KT*: 92).

[132] KIERKEGAARD (*KT*: 95).

[133] KIERKEGAARD (*KT*: 94).

[134] Vgl. SCHULZ (1995: 306).

[135] SCHULZ (1995: 306).

[136] Vgl. GRÄB-SCHMIDT (2003: 168): „Rechtfertigung setzt damit notwendig Sündener-

dokumentiert, ist die Selbstdurchsichtigkeit des Sündenbewusstseins mit der Vergebungsgewissheit koextensiv. Glaube *ist* dann nichts anderes als die Fähigkeit, seine Verzweiflung Sünde zu nennen."[137]

e. Die Überwindung der Sünde im Sündenbewusstsein

Gegen Erasmus' Versuch die menschliche Willensfreiheit mit der Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gnadenhandeln um der Möglichkeit einer humanistischen Ethik willen zu versöhnen, macht Luther in *De servo arbitrio* geltend, dass der von Erasmus angebotene Synergismus auf eine reine Freiheits*fiktion* hinauslaufe: Wenn Freiheit (als Handlungsfreiheit) wie bei Erasmus bedeutet, dass der Mensch nur dann gut handeln kann, wenn Gott seine Handlungen zum Guten führt, ist der Mensch nicht wirklich frei in Bezug auf seine Handlungen.

Kierkegaard nun beschreibt den Willen in paradoxer Weise als sich selbst bindend und gleichzeitig durch sich selbst gebunden, also sowohl frei als auch unfrei: „Er ist frei, sofern er sich zu dem, was er will, verhalten kann, und unfrei, sofern selbst die Einsicht darin, dass er das Verkehrte gewollt hat, ihn nicht davor bewahren kann, sich in dem, was er selbst will, zu verfehlen."[138] Mit dieser paradoxen Beschreibung gelingt Kierkegaard zweierlei: Erstens kann er eine insbesondere in der lutherischen Tradition bisweilen vertretene strikte Trennung zwischen Gottes- und Weltbeziehung zugunsten einer wechselseitigen Bezogenheit der beiden (letztlich der drei) coram-Relationen aufheben. Alle drei coram-Relationen sind als Totalhorizonte jeweils unterschiedlicher Modalität zu verstehen – das Verhältnis zu sich selbst und zum anderen bzw. zur sozialen Welt ist immer zugleich auch Ausdruck des Gottesverhältnisses und das Gottesverhältnis ist immer auch Ausdruck des Selbst- und des Weltverhältnisses. Damit kann Kierkegaard jede potenziell zu problematischen sozialethischen Verkürzungen führende Scheidung von frommem Selbstbewusstsein und weltbezogenem Handeln, wie sie etwa in der Lehre von den zwei Regimenten gesehen werden kann, unterlaufen, was eine stärkere Betonung der Verantwortungsdimension erlaubt. Andererseits müsste die Einsicht in diese radikale Unfreiheit des Willens im Selbstbewusstsein entweder in Resignation (auch in Form einer libertären Gesinnung) oder in einen letztlich zerstörerischen Selbsthass münden.[139] Indem Kierkegaard

---

kenntnis voraus, ja sie ist diese, insofern die Erkenntnis der Sünde als solche die wahre Relation zu Gott aufdeckt."

[137] Schulz (1995: 307).

[138] Welz (2011: 282).

[139] Womit freilich nicht in Abrede gestellt wird, dass die angesprochenen Phänomene nicht wirklich sein könnten und – bedauerlicherweise – oftmals wirklich sind. Es geht mir lediglich darum, darauf hinzuweisen, dass die von Luther vertretene Auffassung nur einen sehr beschränkten Phänomenbereich erfassen kann.

weder von radikaler Unfreiheit noch von radikaler Freiheit des Willens ausgeht, ist er zu einer komplexeren Konzeption des Verhältnisses von Sünde und Wille gezwungen. Damit gelingt Kierkegaard eine Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Unfreiheit, die der dialektischen Komplexität des Selbst als Syntheserelation gerecht wird, und die zugleich ein Verständnis von Sünde zulässt, die so tatsächlich als Kategorie der existenziellen Selbstauslegung in den Blick kommen kann.

Maßgebliche Instanz dieser Selbsterschließung ist für Kierkegaard deshalb das Gewissen. Aufschlussreich für Kierkegaards Verständnis des Gewissens ist eine bemerkenswerte Stelle in der *Christlichen Rede* „Er ist geglaubet in der Welt“[140]. Kierkegaard zeichnet hier eine bemerkenswerte Phänomenologie des Gewissens als hartnäckiger Selbstbefragung:

> „Wer aber ist es denn, der dich fragt? Niemand, niemand! Indes, das weißt du sehr wohl, es ist die schrecklichste, die ernsthafteste Frage, wenn man sagen muss: es ist da niemand, der fragt, und dennoch ergeht eine Frage, – und zwar eine Frage an ‚dich‘ *persönlich*. Denn wo dem so ist, da fragt das Gewissen. […] Dort, wo da ‚niemand‘ ist, der fragt, und wo da doch eine persönliche Frage ergeht, dort ist ein Unsichtbarer der Fragende, dort hast ‚du‘ im allertiefsten Sinne mit dir selber zu schaffen, und dies ist das Gewissensverhältnis. Deshalb hat diese Frage eine so furchtbare Gewalt“[141].

Das Gewissen wird als namenlose unpersönliche Instanz der nagenden Selbsthinterfragung eingeführt, die dem Befragten selbst undurchschaubar ist. Im Gewissen findet sich also der Einzelne vor dem je eigenen Richter. Kierkegaards Phänomenologie ist insbesondere deshalb bemerkenswert, weil die Gewissensfrage und die Furcht, die ihre namenlose Frage auslöst, nicht auf Gottesfurcht zurückgeführt werden, sondern auf die Undurchschaubarkeit der eigenen Existenz.[142] Wie gesehen ist freilich in der Fraglichkeit der eigenen Existenz die Gottesfrage implizit immer schon enthalten.[143]

Das Gewissen ist einerseits das Individuationsprinzip schlechthin (die Fraglichkeit der Existenz ist die einer *individuellen* Existenz), andererseits aber auch der Totalhorizont und in jedem Moment mitpräsente Grund der individuellen Existenz: „Man kann überhaupt gar nichts Einzelnes zu einer Gewissenssache machen; entweder muss man alles dazu machen, wie es das

---

[140] Kierkegaard (*CR*: 253–266).

[141] Kierkegaard (*CR*: 255).

[142] Man kann darin eine Vorwegnahme von Heideggers Interpretation des Gewissensrufes als eines vom eigenen Dasein kommenden und doch über es kommenden Anrufes sehen, vgl. Welz (2011).

[143] Die Stille der namenlosen Frage des Gewissens auszuhalten, ist die Situation der Beichte und die Voraussetzung der Vergebung: „[F]ürchtest du diese Stille, obwohl du dich befleißigest ein Gewissen zu haben, (denn ohne Stille ist dieses gar nicht da,) und ein gutes Gewissen zu haben, so halt aus, so halt sie aus; diese Stille ist nicht die des Todes, darinnen du umkommst, sie ist nicht zum Tode, diese Krankheit, sie ist der Übergang zum Leben.“ Kierkegaard (*DRG*: 116).

Christentum tut, oder überhaupt nichts."[144] Kierkegaard charakterisiert deshalb das Gewissen in Analogie zum Gottesbegriff als Totalhorizont, der die ganze Wirklichkeit umfasst:

„Mit der innerlichen Kraft des Gewissens, sich auszubreiten, verhält es sich ebenso wie mit Gottes Allgegenwart: man kann sie nicht auf eine einzelne Stelle einschränken und sagen, Gott sei an dieser einzelnen Stelle allgegenwärtig; denn das hieße eben, seine Allgegenwart leugnen. Und ebenso heißt auch das Gewissensverhältnis auf etwas Einzelnes einschränken, das Gewissensverhältnis überhaupt leugnen."[145]

Für Kierkegaard ist die Dimension des Gewissens geradezu der „Sieg, mit dem [das Christentum] die Welt mehr als überwunden hat"[146], denn dadurch, dass das Christentum „jedes menschliche Verhältnis zwischen Mensch und Mensch zu einem Gewissensverhältnis "[147] machte, erschließe es einen Existenzstandpunkt, „mit dessen Hilfe du Himmel und Erde bewegen wirst"[148]. Kierkegaards euphorische Lobrede auf das Gewissen bezieht sich auf die Dimension der Innerlichkeit[149] und ist insbesondere darauf gerichtet, dass Christentum sich nicht in erster Linie als Revolution der politischen oder gesellschaftlichen Verhältnisse manifestiere, sondern als Transformation des Selbstbewusstseins, die mit der Ernsthaftigkeit einhergeht, dass ich für mich selbst und mein Leben und damit auch für mein Verhalten gegenüber mir wie gegenüber anderen verantwortlich bin – und mir selbst im Gewissen darüber Rechenschaft ablegen muss: „Erst wenn das Individuum selber das Allgemeine ist, erst dann lässt das Ethische sich verwirklichen: Es ist das Geheimnis, das im Gewissen liegt, […] welches das individuelle Leben mit sich selber hat, dass es zu gleicher Zeit ein individuelles Leben und das Allgemeine ist, wo nicht unmittelbar als solches, so doch nach seiner Möglichkeit."[150] Die Ausbildung des Gewissens ist deshalb auch eine ethische Leistung und Errungenschaft.

In *Taten der Liebe* wird das Gewissen zudem explizit mit dem Gottesverhältnis identifiziert.[151] Im Gewissen sieht sich eine Person in vollkommener Transparenz vor Gott gestellt: „wer in einem Glaskasten sitzt, ist nicht so

[144] Kierkegaard (*TL*: 155).

[145] Kierkegaard (*TL*: 155).

[146] Kierkegaard (*TL*: 150).

[147] Kierkegaard (*TL*: 150).

[148] Kierkegaard (*TL*: 151).

[149] Innerlichkeit meint hier nicht einfach den Gegenbegriff zu äußeren Handlungen (innen – außen), sondern markiert, dass es sich um eine Vollzugsdimension der Existenz handelt, die durch die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit qualifiziert wird.

[150] Kierkegaard (*EO2*: 272 f.).

[151] Das „Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott, das Gottesverhältnis, ist das Gewissen, und daher ist es so furchtbar, auch nur das Mindeste auf seinem Gewissen zu haben, denn man hat sofort Gottes unendliches Gewicht dabei." Kierkegaard (*TL*: 158).

geniert, wie jeder Mensch Durchsichtigkeit ist vor Gott.“[152] Dieses Gottesverhältnis des einzelnen wird dann auch ethisch qualifiziert, wenn es heißt, dass „durch das Gewissen […] auf jede Verschuldung sofort der Bericht [folgt], und der Schuldige selbst […] ihn schreiben [muss]. Aber er ist mit unsichtbarer Tinte geschrieben und wird deshalb erst dann deutlich lesbar, wenn er ins Licht der Ewigkeit gehalten wird, die die Gewissen prüft.“[153]

Im Gewissen findet sich das Selbst also wesentlich in dreifacher Hinsicht bezogen: auf Gott (coram Deo), auf die soziale und unbelebte Welt (coram mundo) und auf sich selbst (coram seipso). In diesen drei Bezugsdimensionen findet sich das Selbst jeweils in unterschiedlicher Hinsicht in Frage gestellt:[154] Coram seipso erschließt die Gewissensfrage bei Kierkegaard das je eigene Sein, coram mundo die Qualität des je eigenen Verhaltens gegenüber den anderen und coram Deo die je eigene existenzielle Position. Psychologisch und existenziell manifestiert sich die Sünde als Angst oder Verzweiflung in der Zerrissenheit unseres Selbst durch den Konflikt dessen, wozu wir uns in Hinblick auf uns selbst machen können, wollen und sollen mit dem, was wir von Gott her immer schon sind: Geliebte Geschöpfe.

2.5. Theologische Ethik als pneumatokritische Hermeneutik

Ich möchte aus den obenstehenden Überlegungen zur Unterscheidung von theologischer und philosophischer Ethik nun folgende Erkenntnisse für die Konzeption theologischer Ethik festhalten. Sowohl für theologische als auch für philosophische Ethik muss einerseits gelten, dass sie sich unweigerlich im Spannungsfeld von Allgemeinem und Besonderem befindet. Nicht nur philosophische, auch theologische Ethik wird für sich in Anspruch nehmen müssen, von für Menschen im Allgemeinen möglichen Erfahrungen und Interpretationen dieser Erfahrungen zu reden. In der Frage, wie diese Erfahrungen gedeutet werden, ist aber auch ihre notwendige Bindung an partikulare Erfahrungskontexte gegeben, sofern sie in der konkreten Lebenserfahrung einzelner Menschen verankert sein soll.

Das Ethische verschließt sich dem objektivierenden Zugriff, d.h. es lässt sich nicht auf bestimmte Themen, Gegenstände wie Werte, moralische Urteile oder Haltungen (Murdoch, Diamond), noch auf ein bestimmtes Set von sprachlichen Operatoren (gut/schlecht, erlaubt/verboten usw.) festlegen. Jede solche Festlegung wäre eine Reduktion des Ethischen als Aspekt oder Dimension unseres Daseins. Das Ethische ist nicht kodifizierbar. Die Ethik als Disziplin steht deshalb vor der Herausforderung sich nicht der Objekti-

[152] Kierkegaard (*KT*: 125).
[153] Kierkegaard (*KT*: 125 f.).
[154] Denn „was ist das Gewissen anderes als eine Frage?“, Kierkegaard (Pap. III A 196).

vierung des Ethischen zu ergeben, denn jede derartige Objektivierung liefe unweigerlich auf eine Entfremdung unserer selbst von einer Dimension unseres Daseins in der Welt und damit auf eine Form der Selbstentfremdung hinaus.[155] Das Selbst als Geistesverhältnis in Kierkegaards Ausarbeitung mag den komplexen Relationen und gegenseitigen Beeinflussungsdynamiken von Vernunft, Leidenschaft und Wille besser Rechnung zu tragen. Freilich stellt sich auch hier die Frage, wie das Selbst bestimmt ist: Von welchem Geist das Selbst und damit auch der Wille bestimmt ist.

Die in dieser Studie nachgezeichnete Transformation des ethischen Denkens bei Kierkegaard, die ich als Bewusstwerdung der wesentlichen Geistesbestimmung menschlichen In-der-Welt-Seins bezeichnen möchte, wurde als Veränderung der primären Fragestellung der Ethik im Horizont der Frage nach dem guten Leben formuliert: In der Umstellung der Frageperspektive von der Frage „*Was* soll ich tun?" auf die Frage „*Wie* soll ich tun, was ich tun soll?". Dabei ist nicht in Abrede gestellt, dass die Erkenntnis von Pflichten eine wesentliche Rolle in der moralischen Erkenntnis spielen, sondern der Fokus der ethischen Frage wurde verschoben.[156] Eine „Ethik geistbestimmten Lebens [stellt] keine Alternative dar[…] zu den Ethiken des Tuns oder Handelns, sondern […] sie umfasst [diese] in der Weise, dass die Frage nach dem Geist, aus dem wir leben, die letzte, umfassendste Leitorientierung auch für die Ethiken des Tuns und Handelns darstellt."

Dies deshalb, weil die Frage danach, was ich tun soll, davon abhängt, wie ich mich selber durch die Wahrnehmung von konkreten Situationen herausgefordert und in die Pflicht genommen finde. Da die Wahrnehmung einer konkreten Situation nicht als bei allen Menschen universell konstant und gleichmäßig vorausgesetzt werden kann, sondern sich wesentlich individuell – wenngleich geprägt durch die jeweilige Sozialisation – vollzieht, kommt der Frage nach dem *Wie* der Situationswahrnehmung epistemisch die Priorität zu. Denn *was* sich mir in der Wahrnehmung einer Situation als Pflicht oder allgemeiner als ethische Forderung imponiert, ist wesentlich davon abhängig, *wie* ich diese Situation wahrnehme. Diese Frage allerdings ist wiederum davon abhängig, *wie* ich in meiner moralischen Wahrnehmungsfähigkeit geprägt bin, wie sich die zweite Natur in meiner Individualität ausgebildet hat und wovon mein Daseinsvollzug wesentlich bestimmt ist. Das Ethische hat es deshalb mit der adverbialen Bestimmung unseres Existenzvollzugs zu tun oder in Aufnahme von Kierkegaards Bestimmung des Selbst als Geist mit der Frage, in welchem Geist das Selbst bestimmt ist. Da das Selbst sich als reflexives Freiheitsverhältnis konstituiert, ist die Frage seiner Bestimmtheit freilich keine rein aktive, noch eine rein passive: Es bietet sich vielmehr die

[155] Vgl. Heidegger (1976).
[156] Fischer (1994: 153).

Metapher des Mediopassiven an. Die ethisch entscheidende Frage ist also die Frage danach, von welchem Geist ich mich (in meinem Daseinsvollzug) bestimmen lasse.

Dabei kommen, wie in dieser Studie hoffentlich deutlich wurde, viele Kandidaten in Frage. Eine besondere Herausforderung für die akademische Ethik stellen die Geister der Metaphysik (Diamond) oder der Skepsis (Wittgenstein, Cavell) dar, die sich als besonders verführerisch für philosophische Zugänge zur Ethik erweisen. Die Rede von Geistern in diesem Sinne mag esoterisch anmuten. An Geister im Sinne eigenständiger Wesen ist dabei nicht gedacht. Gemeint ist schlicht eine im alltäglichen Sprachgebrauch übliche Ausdrucksweise, in welcher die Qualität etwa von Beziehungen oder Verhalten als von einem spezifischen Geist bestimmt beschrieben wird. So lässt sich über ein Verhalten in gemeinhin verständlicher Weise sagen, es sei Ausdruck eines z.B. verzweifelten, liebenswürdigen, ruhelosen, zornigen oder hoffnungsvollen Geistes. Die Rede von Geistesqualitäten kann deshalb für ethisches Denken hilfreich sein, weil es erstens eher davor bewahren kann, zu rasch von „moralischen Eigenschaften“ im Sinne objektiv gegebener Qualitäten zu reden, was aufgrund der allzu leicht in die Irre führenden Grammatik moralischer Rede dem objektivierenden und selbstentfremdenden Denken Vorschub leisten kann. Zweitens ist mit der Rede davon, dass eine Handlung, ein Verhalten Ausdruck eines bestimmten Geistes sei, auch deutlich, dass es nicht um eine substantielle Qualifikation eines Sachverhaltes geht, wozu die Verwendung von Adjektiven leicht verleitet, sondern um die Art und Weise, in der gehandelt wird, also um eine adverbiale Bestimmung: Zwei in ihren objektiven Eigenschaften vollkommen identische Handlungen (Motiv, Intention, beabsichtigte und unbeabsichtigte Folgen) können aus ganz unterschiedlichem Geist heraus erfolgen. Drittens gilt für die Rede von Geist, dass Geist nicht direkt wahrnehmbar ist und deshalb typischerweise Formulierungen der Form „... ist Ausdruck eines Geistes von ... (z.B. Herablassung)“ artikuliert wird. Der Geist einer Handlung oder einer Äußerung ist gewissermaßen in dieser selbst verborgen, ist ihr „verbum interius“[157]. Deshalb stellt sich viertens die Aufgabe des ethischen Denkens als eine zunächst und vor allem hermeneutische Frage dar, in der das verstehende Subjekt selbst in den Verstehensvorgang einbezogen ist.

Geist kann nur durch Geist erkannt werden, und deshalb stellt sich die Aufgabe des ethischen Denkens insbesondere als Aufgabe einer Unterschei-

[157] Vgl. Jean Grondin berichtet von einer Unterredung mit Gadamer, bei der jener diesen gefragt habe, worin denn die Universalität der Hermeneutik gründe. Gadamer habe darauf geantwortet: „Die Universalität liegt in der inneren Sprache, darin, dass man nicht alles sagen kann. Man nicht alles ausdrücken, was in der Seele ist, den λόγος ἐνδιάθετος. […] Diese Erfahrung ist universal: der actus signatus deckt sich nie mit dem actus exercitus.“ Grondin (1991: 9).

dung der Geister (1. Kor 12,10; 1. Joh 4,1–6) dar. Denn allem Verstehen – so machte bereits der Hermeneutiker Kierkegaard deutlich – liegt „vor allem ein *Verständnis* zwischen dem, der verstehen soll, und dem, was verstanden werden soll“[158] zugrunde.

Die Prüfinstanz, der Krites, dieser pneumatokritischen Hermeneutik ist der Geist der Liebe, wie Johannes Fischer zutreffend beschreibt:

> „Der Geist fungiert also bei jener Leitfrage nicht als ‚Kriterion‘, als Prüfstein, sondern als ‚Krites‘, als die prüfende Instanz. Geurteilt wird nicht ‚gemessen an‘ einem bestimmten Geist, sondern ‚in‘ einem bestimmten Geist, von dem der Urteilende sich in seinem Urteil bestimmen lässt. Im Grunde geht es hier […] um den Sachverhalt, dass da, wo etwas aus Liebe getan wird, also auch da, wo aus Liebe geurteilt wird, dies nicht aus einem ex-ante-Grund getan wird, also auch nicht aufgrund eines Kriteriums. Die Liebe fungiert hier vielmehr als dasjenige, was das Urteil leitet.“[159]

Wenn dies berücksichtigt wird, scheint es mir auch in einer Zeit, in der traditionell-christliche Symbole und Deutungen aufgrund weitgehend entchristlichter Verstehensbedingungen fraglich geworden sind, möglich, christliches Ethos als Lebensform des Glaubens anschlussfähig zu artikulieren. Vor dem Hintergrund der in dieser Studie angestellten Überlegungen lassen sich m.E. vier Begriffe als zentral für diese Aufgabe ansehen, deren Bedeutungsgehalt jeweils konkretisiert und ausgedeutet zu werden braucht: Freiheit, Sünde, Glaube und Kirche.

Christlich, d.h. rechtfertigungstheologisch, verstanden verweist der als Prozesskategorie zu verstehende Begriff der *Freiheit* auf die grundsätzliche Nichtdurchschaubarkeit oder Verborgenheit des Menschen vor sich selber und steht damit in enger Verbindung zum Begriff der Sünde.[160] Freiheit im christlichen Sinne schreibt sich so in einen Raum von Befreiungserfahrungen ein und steht deshalb in konstitutiver Verbindung mit Erfahrungen unbedingter Annahme, gewiss machender Zuversicht und leistungsfreier Hingabe, aus denen heraus christliches Ethos bestimmt wird.

Sünde ist sowohl als Kategorie der individuellen Selbstauslegung als auch als welthafte Realität namhaft zu machen. Von Sünde lässt sich christlich nur im Horizont ihrer Überwindung sprechen. Ihr mögen Phänomene der Selbstverkrümmung (Luther), existenzieller Angst und Verzweiflung (Kierkegaard), der Entfremdung (Tillich) oder der „Resonanzunwilligkeit“ (Rosa) entsprechen, was sich allerdings immer nur indirekt erschließen lässt. Die Sündenterminologie ist so in vielfacher Hinsicht anschlussfähig an „kritische Theorien“, wobei sie diese im Rekurs auf Gottes soteriologisches Wirken immer noch einmal in eschatologischer Perspektive zu hinterfragen hat.

---

[158] Kierkegaard (*TL*: 315).

[159] Fischer (2002: 135).

[160] Diese Auffassung ist, wie gesehen, auch in der Bestimmung der menschlichen Personalität in Kants philosophischer Ethik grundlegend.

Glaube ist schließlich als Selbsttransparenz des in Gottes Liebe sich gründenden Selbstverhältnisses geltend zu machen, wie es in unüberbotener Weise von Kierkegaard entfaltet wurde. Diese geschenkte, eschatologische Identität bringt sich als grundlegendes Vertrauen oder Sich-Verlassen (*fiducia*), hoffnungsvolle Zuversicht (*spes*) und unbedingte Hingabe an den anderen als Nächsten (*caritas*) im Verhalten gegenüber sich selbst, der Welt und Gott zum Ausdruck.

Kirche schließlich muss als Lebensraum derjenigen verstanden werden, die sich aus freien Stücken in diesem Geist versammeln (*koinonia*) und die Wirklichkeit von Freiheit, Glaube und Sündenvergebung durch solidarischen und selbstlosen (*diakonia*) Lebensvollzug untereinander und mit allen anderen bezeugen (*martyria* und *leitourgia*) und zwar dergestalt, dass ihr individuelles und gemeinschaftliches Handeln in Zeugnis, Feier, Gemeinschaft und Dienst von ihnen selbst und anderen so als Ort des Wirkens von Gottes Geist erfahren wird, dass in ihnen Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen können:

„Wo immer Leben gelingt, Frieden unter Menschen gedeiht und gerechte Ordnungen des Zusammenlebens gefunden werden, da kann der Glaube Gottes Geist am Werk sehen.“[161]

---

[161] Fischer (1994: 164).

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1962): „Kierkegaards Lehre von der Liebe“, in: ders.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 265–291.

Albert, Hans (1968): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Altorf, Marije (2008): *Iris Murdoch and the Art of Imagining*, New York: Continuum Studies in British Philosophy.

Amesbury, Richard (2005): *Morality and Social Criticism. The Force of Reasons in Discursive Practice*, New York: Palgrave-MacMillan.

Ammann, Christoph (2007): *Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik*, Stuttgart: Kohlhammer.

– (2017): „Wer wissen will, muss fühlen. Zur Rolle von Emotionen bei der Erschließung des Ethischen“, in: *Kerygma und Dogma* 63, 132–154.

Andersen, Svend (2005): *Einführung in die Ethik*, Berlin, New York: de Gruyter.

Annas, Julia (1993): *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press.

Anscombe, Gertrude E.M. (1958): „Modern Moral Philosophy“, in: *Philosophy* 33, 1–19.

– (2014): „Die Moralphilosophie der Moderne“, in: dies.: *Aufsätze*, herausgegeben und übersetzt von Nieswandt, Katharina/Hlobil, Ulf, Berlin: Suhrkamp, 142–170.

– (1963): *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson University Library.

Antonaccio, Maria / Schweiker, William (1996): *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*. Chicago: University of Chicago Press.

Antonaccio, Maria (2003): *Picturing the Human. The Moral Thought of Iris Murdoch*. Oxford: Oxford University Press.

– (2012): *A Philosophy to Live by. Engaging Iris Murdoch*, Oxford University Press.

Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik*, Wolf, Ursula (Hg.), Hamburg: Rowohlt.

– (2009): *Die Kategorien*, Rath, Ingo (Hg.), Stuttgart: Reclam.

Asheim, Ivar (1998): „Lutherische Tugendethik?“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 40, 239–260.

Ayer, Alfred J. (1954): „The Analysis of Moral Judgments“, in: ders.: *Philosophical Essays*, London: MacMillan, 231–249.

Ayer, Alfred J. (1970): *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart: Reclam, (Original *Language, Truth and Logic*, London, 1936).

Baier, Annette (1985): *Postures of the Mind*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Baier, Kurt (1958): *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

– (1974): „Der moralische Standpunkt“, in: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a.M., 285–316.

Baumann, Zygmunt (1995): *Postmoderne Ethik,* Hamburg: Hamburger Edition.

Bayertz, Kurt (1991): „Praktische Philosophie als angewandte Ethik“, in: ders. (Hg.): *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*, Hamburg: Rowohlt, 7–47.

– (2004): *Warum überhaupt moralisch sein?* München: C.H. Beck.

Bellamy, Michael O. (2003): „An Interview with Iris Murdoch", zitiert nach: Dooley, Gillian (Hg.): *From a Tiny Corner in the House of Fiction: Conversations with Iris Murdoch*, Columbia: University of South Carolina Press, 44–55.

Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press.

Birnbacher, Dieter (2007): *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin, New York: de Gruyter.

Bleisch, Barbara (2010): *Pflichten auf Distanz. Weltarmut und individuelle Verantwortung*, Berlin, New York: de Gruyter.

Bleisch, Barbara / Huppenbauer, Markus (2014): *Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis*, Zürich: Versus.

Blum, Paul Richard (1998): *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart: Steiner.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bogner, Alexander (2009): „Ethisierung und die Marginalisierung der Ethik", in: *Soziale Welt* 60, 119–137.

– (2013a) (Hg.): *Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik*, Baden-Baden: Nomos.

– (2013b): „Einführung: Zur Ethisierung der Technik", in: ders. (Hg.): *Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik*, Baden-Baden: Nomos, 7–27.

Bojanowski, Jochen (2008): „Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I–V)", in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie-Verlag, 23–39.

Bolz, Norbert (2012): *Ratten im Labyrinth. Niklas Luhmann und die Grenzen der Aufklärung*, München: Wilhelm Fink.

Brandom, Robert B. (1994): *Making Explicit. Reasoning, Representing, and Discoursive Commitment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Broackes, Justin (2012), *Iris Murdoch, Philosopher. A Collection of Essays*, Oxford: Oxford University Press.

Buber, Martin (1979): *Das dialogische Prinzip*, Hamburg: Lambert Schneider.

Byatt, Antonia S. (1965): *Degrees of Freedom. The Novels of Iris Murdoch*, London: Chatto & Windus.

– (1976): *Iris Murdoch. Writers and Their Work*, London: Longman Group for the British Council.

Camus, Albert (1951): *L'homme révolté*, Paris: Gallimard.

Carnap, Rudolf (1931): „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in: *Erkenntnis* 2, 219–241.

– (1934): *Logische Syntax der Sprache*, Wien: Julius Springer.

Cappelørn, Niels Jørgen (2008): *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003*, Richard Crouter/Theodor Jørgensen,/Claus Osthövener (Hgg.), Berlin, New York: de Gruyter.

Cavell, Stanley (1976): „The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", in: ders.: *Must We Mean what We Say?*, Cambridge: Cambridge University Press, 44–72.

– (2002): „Wissen und Anerkennen", in: ders.: *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Frankfurt a.M.: Fischer, 39–73.

– (2006): *Der Anspruch der Vernunft – Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*, übers. v. Christiana Goldmann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Original *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford: Oxford University Press, 1979).

Christensen, Anne-Marie S. (2011): Art. „Wittgenstein and Ethics“, in: *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, online zugänglich unter: DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199287505.003.0036.

Comte, Auguste (1967): „Das Drei-Stadien-Gesetz“, in: Dreitzel, Hans Peter (Hg.): *Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie,* Neuwied: Luchterhand.

Conradi, Peter J. (1986): *Iris Murdoch. The Saint and the Artist*, New York: St. Martin's Press.

Crary, Alice (2007): „Humans, Animals, Right and Wrong“, in: dies. (Hg.): *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 381–404.

– (2007b): „Wittgenstein and Ethics: A Discussion with Reference to On Certainty“, in: Moyal-Sharrock, Daniele/Brenner, William H. (Hgg.): *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 275–301.

Dalferth, Ingolf U. (1984): „*Fides quaerens intellectum*. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81, 54–105.

– (2008): *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen: Mohr Siebeck.

– (2013): „Selfless Passion: Kierkegaard on True Love“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 159–179.

Dancy, Jonathan (1993): *Moral Reasons*, Oxford: Blackwell.

Davidson, Donald (2004): „Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis“, in: ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 233–269.

Deuser, Hermann (2009): *Religionsphilosophie*, Berlin, New York: de Gruyter.

– (2011): „*Die Taten der Liebe*: Kierkegaards *wirkliche* Ethik“, in: ders.: *Was ist Wirklichkeit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus – Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie*, Berlin,New York: de Gruyter, 106–126.

Diamond, Cora (1974): „Realism and the Realistic Spirit [1974–82]“, wieder abgedruckt in: dies. (1991): *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 39–72.

– (1983): „Having a Rough Story about What Moral Philosophy Is“, in: *New Literary History* 15, 155–169.

– (1991): „Introduction II. Wittgenstein and Metaphysics“, in: dies.: *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 13–38.

– (1996a): „Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism“, in: Sluga, Hans/Stern, David G. (Hgg.): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 226–260.

– (1996b): „‚We Are Perpetually Moralists‘. Iris Murdoch, Fact, and Value“, in: Antonaccio, Maria/Schweiker, William (Hgg.): *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Chicago, London: University of Chicago Press, 79–109.

– (2000): „Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus“, in: Crary, Alice/Read, Rupert (Hgg.): *The New Wittgenstein*, New York: Routledge, 149–173.

– (2010): „Murdoch the Explorer“, in: *Philosophical Topics* 38, 51–85.

– (2012a): „Ausschließlich Argumente?“, in: dies.: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Berlin: Suhrkamp, 57–82.

– (2012b): „Begriffsverlust“, in: dies.: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Ammann, Christoph/Hunziker, Andreas (Hgg.), Berlin: Suhrkamp, 228–265.

Düwell, Marcus (2011): „Rationalisten sind auch Menschen. Über hartnäckige Vorurteile am Beispiel eines Beitrags von Johannes Fischer“, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 55, 205–213.

Dutt, Carsten (1995): *Gadamer im Gespräch*, Heidelberg: Winter.

Ebeling, Gerhard (1960): „Die Evidenz des Ethischen und die Theologie", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57, 318–356, zitiert nach: ders.: *Wort und Glaube. Zweiter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1969, 1–41.

– (1965): „Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62, 86–113.

– (1989): *Lutherstudien II Bd 3*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Ehni, Hans-Jörg / Wiesing, Urban (2014): „Die Deklaration von Helsinki des Weltärztebundes – Ethische Grundsätze für die Forschung am Menschen", in: Lenk, Christian/ Duttge, Gunnar/Fangerau, Heiner (Hgg.): *Handbuch Ethik und Recht der Forschung am Menschen*, München: Springer, 517–524.

Eldridge, Richard (1989): *On Moral Personhood: Philosophy, Literature, Criticism, and Self Understanding*, Chicago: University of Chicago Press.

Erasmus von Rotterdam (1969): *De libero arbitrio. Diatribe*, in: Welzig, Werner (Hg.):, *ders., Ausgewählte Schriften Bd 4*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Essfeld, Michael (2003): „Regelfolgen 20 Jahre nach Kripkes Wittgenstein", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 128–138.

Ferreira, Jamie M. (2016): „Kierkegaard and Kant on the ‚Duty to Love'", in: Sorrells, Brian C./Simmons, Frederick V. (Hgg.): *Love and Christian Ethics: Tradition, Theory, and Society*, Washington D.C.: Georgetown University Press, 91–107.

Fichte, Johann Gottlieb (1791): „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", in: *Philosophisches Journal* 5, 1–47.

Fischer, Johannes (1994): *Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik*, Zürich: Theologischer Verlag.

– (2002): *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer.

– (2010a): *Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft*, Stuttgart: Kohlhammer.

– (2010b): „Grundlagen der Moral aus ethischer Perspektive und aus der Perspektive der empirischen Moralforschung", in: ders.: Gruden, Stephan (Hgg.): *Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin: LIT, 19–48.

– (2011a): „Ethik als rationale Begründung der Moral?", in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 55, 192–204.

– (2011b): „Wo ist das Argument?", in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 55, 214–217.

– (2011c): „Wenn das ‚christliche Menschenbild' zum Götzen wird. Zur Stellungnahme des Rates der EKD zur Präimplantationsdiagnostik (PID)", in: *Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 6, 41–43.

– (2012): *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart: Kohlhammer.

– (2014): „Zwischen religiöser Ideologie und religiösem Fundamentalismus. Zu einem Irrweg evangelischer Ethik", in: *Evangelische Theologie* 74, 22–40.

Fischer, Johannes / Gruden, Stefan / Imhof, Esther / Strub, Jean-Daniel ([2]2008): *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*, Stuttgart: Kohlhammer.

Foot, Philippa (1972a): „Morality as a System of Hypothetical Imperatives", in: *Philosophical Review* 81, 305–316.

– (1972b): „Reasons for Action and Desires", in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 46, 203–210.

– (1978): *Virtues and Vices*, Oxford: Oxford University Press.

– (2001): *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.

– (2002): *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
Forsberg, Niklas (2013): *Language Lost and Found. On Iris Murdoch and the Limits of Philosophical Discourse*, New York: Bloomsbury.
Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Original *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969).
– (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Original: *Surveiller et punir – la naissance de la prison*, Paris: Gallimard 1975).
Frankena, William K. (1972): *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München: Deutscher Taschenbuchverlag (Original *Ethics*, Inglewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963).
Fuchs, Peter (1993): *Niklas Luhmann beobachtet. Einführung in die Systemtheorie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
Gadamer, Hans-Georg (1930): „Praktisches Wissen", in: ders.: *Griechische Philosophie I. Gesammelte Werke Bd. 5*, Tübingen: Mohr Siebeck, 230–248.
– (1957): „Was ist Wahrheit?", in: ders.: *Hermeneutik II. Gesammelte Werke Bd. 2*, Tübingen: Mohr Siebeck, 44–56.
– (1960): *Wahrheit und Methode*, in: ders.: *Hermeneutik I. Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen: Mohr Siebeck.
– (1963): „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", in: ders.: *Neuere Philosophie II. Gesammelte Werke Bd. 4.*, Tübingen: Mohr Siebeck, 175–188.
– (1975): „Selbstdarstellung", in: ders.: *Hermeneutik II. Gesammelte Werke Bd. 2*, Tübingen: Mohr Siebeck, 479–508.
– (1976): *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
– (1978): „Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe", in ders.: *Hermeneutik II. Gesammelte Werke Bd. 2*, Tübingen: Mohr Siebeck, 301–318.
– (1985a): „Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.)", in: *Neuere Philosophie I. Gesammelte Werke Bd. 3.*, 350–374.
– (1985b): „Bürger zweier Welten", in: ders.: *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke Bd. 10*, 225–237.
Gaita, Raimond (1991): *Good and Evil: An Absolute Conception*, London: Macmillan.
– (2002): *The Philosopher's Dog*, London, New York: Routledge.
Gettier, Edmund (1963): „Is Justified True Belief Knowledge?", in: *Analysis* 23, 121–123.
Goldman, Alvin I. (2001): „Experts: Which Ones Should You Trust?", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 63, 85–110.
Gosepath, Stefan (2007): „Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten", in: Bleisch, Barbara/Schaber, Peter (Hgg.): *Weltarmut und Ethik*, Paderborn: Mentis, 213–246.
Goy, Ina (2014): „Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe", in: *Philosophical Readings Bd. 6,* 6–29.
Gräb-Schmidt, Elisabeth (2003): „Sünde und Bestimmung des Menschen. Die bleibende Aktualität der Lehre von der Erbsünde", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45, 149–169.
Green, Ronald M. (1992a): „Kant on Christian Love", in: Santurri, Edmund N./Werpehowski, William (Hgg.): *The Love Commandments. Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy*, Washington D.C.: Georgetown University Press, 261–280.
– (1992b): *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, Albany: State University of New York Press.
Grewendorf, Günther / Meggle, Georg (1974): „Zur Struktur des metaethischen Diskurses", in: dies. (Hgg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–31.

GRØN, Arne (1998): „Kierkegaards ‚zweite' Ethik", in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 358–368.

– (2002): „Ethics of Vision", in: Dalferth, Ingolf U. (Hg.): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe"*, Tübingen: Mohr Siebeck, 111–122.

GRONDIN, Jean (1991): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

– (2000): *Einführung zu Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebeck.

GROSS, Dominik (2014): „Nürnberger Kodex", in: Lenk, Christian/Duttge, Gunnar/Fangerau, Heiner (Hgg.): *Handbuch Ethik und Recht der Forschung am Menschen*, München: Springer, 559–563.

GRUNWALD, Armin (2012): „Ethik im Trend – ambivalente Beobachtungen", in: Nida-Rümelin, Julian/Özmen, Elif (Hgg.): *Welt der Gründe*, Hamburg: Meiner, 522–539.

HABERMAS, Jürgen (1970): „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", in: ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 331–366.

– (1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

– (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

– (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

– (1988): „Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität", in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosphische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 187–241.

– (1991): „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.", in: ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 100–118.

– (2002): „Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem ‚richtigen Leben'?", in: ders.: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 11–33.

HÄMÄLÄINEN, Nora (2009): „Is Moral Theory Harmful in Practice? – Relocating Anti–theory in Contemporary Ethics", in: *Ethical Theory and Moral Practice* 12, 539–553.

– (2016): *Literature and Moral Theory*, New York: Bloomsbury Academic.

HAMMER, Espen / SPARTI, Davide (2002): „Einleitung", in: Cavell, Stanley: *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Frankfurt a.M.: Fischer, 7–34.

HARE, Richard M. (1952): *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press.

HAUERWAS, Stanley (1995): *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

HEIDEGGER, Martin (1976): „Brief über den Humanismus", in: ders.: *Gesamtausgabe Bd 9: Wegmarken*, F.-W. von Herrmann (Hg.), Frankfurt a.M.: Klostermann, 326–331

– (1990): „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", in: ders.: *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, Held, Klaus (Hg.), Frankfurt a.M.: Klostermann.

HENRICH, Dieter (1976): „Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung", in: Ebeling, Hans (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 97–143.

HEPBURN, Ronald W. / MURDOCH, Iris (1956): „Vision and Choice in Morality", in: *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes* 30, 14–58.

HERTZBERG, Lars (2002): „Moral Escapism and Applied Ethics", in: *Philosophical Papers* 31, 251–270.

HONNETH, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HONNETH, Axel / SEEL, Martin (2002): „Einleitung“, in: McDowell, John: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–29.
HORSTER, Detlef (2012): *Texte zur Ethik*, Stuttgart: Reclam.
HOYE, William J. (1997): „Die mittelalterliche Methode der Quaestio“, in: Herold, Norbert/Kensmann, Bodo/Mischer, Sibille (Hgg.): *Philosophie: Studium, Text und Argument*, Münster: LIT-Verlag, 155–178.
HUME, David (1739/1740): *A Treatise of Human Nature*, zitiert nach: *Ein Traktat über die menschliche Natur: Bd 2: Zweites und Drittes Buch (Über die Affekte, Über Moral)*, Brandt, Horst (Hg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.
HURSTHOUSE, Rosalind (1999): *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
IGNATIEFF, Michael (2017): *The Ordinary Virtues. Moral Order in a Divided World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
JOHNSTON, Paul (1989): *Wittgenstein and Moral Philosophy*, London: Routledge.
JÜNGEL, Eberhard (1977): *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: Mohr Siebeck.
– (1998): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum christlichen Glaubens. Eine Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen: Mohr Siebeck.
KANT, Immanuel (1900): durchgängig zitiert nach: *Gesammelte Schriften*, hg. v.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin.
– *GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04).
– *KpV = Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05).
– *KdU = Kritik der Urteilskraft* (AA 05).
– *KrV = Kritik der reinen Vernunft*, zitiert nach Originalpaginierung A/B.
– *RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06).
KAUFMANN, Magdalena (2012): *Interpreting Imperatives*, Dordrecht et al.: Springer.
KERTSCHER, Jens / MÜLLER, Jan (2014): „McDowells Wittgenstein“, in: Barth, Christian/Lauer, David (Hgg): *Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch*, Münster: Mentis, 223–235.
KIERKEGAARD, Søren
– *T1–T5 = Die Tagebücher. Bde. 1–5*, Gerdes, Hayo (Hg.), Düsseldorf,Köln: Eugen Diederichs, 1962–1974.
– *EO1 = Entweder / Oder. Erster Teil*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 1. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1964.
– *EO2 = Entweder / Oder. Zweiter Teil*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 2. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1957.
– *3R43 = Drei erbauliche Reden 1843*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 6. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1955.
– *PB = Philosophische Brocken*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 10. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1960.
– *BA = Der Begriff Angst*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 11. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1965.
– *DRG = Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 14. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1952.
– *SLW = Stadien auf des Lebens Weg*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 15. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1958.
– *AUN1 = Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil*, übers. v. Hans Martin Junghans, *Gesammelte Werke, 16. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1957.
– *AUN2 = Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil*, übers. v. Hans Martin Junghans, *Gesammelte Werke, 16. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1958.

– *LA = Eine literarische Anzeige*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 17. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1954.
– *TL = Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Rede*, übers. v. Hayo Gerdes, *Gesammelte Werke, 19. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1966.
– *CR = Christlichen Reden 1848*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 20. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1959.
– *GWS = Über den Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, übers. v. Emanuel Hirsch, *Gesammelte Werke, 33. Abteilung*, Düsseldorf, Köln: Eugen Diederichs, 1951.
– (1997): *Dialektik der ethischen und der ethisch–religiösen Mitteilung*, Hagemann, Tim (Hg.), Bodenheim: Philo.
– *DSKE 2 = Deutsche Søren Kierkegaard Edition. Bd 3*, Schulz, Heiko/Purkarthofer, Richard (Hgg.): *Journale und Aufzeichnungen. Journale EE · FF · GG · HH · JJ · KK*, Berlin, Boston:de Gruyter, 2008
– *DSKE 3 = Deutsche Søren Kierkegaard Edition. Bd 3*, Kleinert, Markus/Schulz, Heiko (Hgg.): *Journale und Aufzeichnungen. Notizbücher 1–15*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2011.
– *DSKE 4 = Deutsche Søren Kierkegaard Edition. Bd 4*, Cappelørn, Niels Jørgen u.a.: *Journale und Aufzeichnungen. Journale NB–NB5*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2013.
Kirmmse, Bruce H. (1996): *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries,* Princeton: Princeton University Press.
Kohlberg, Lawrence (1995): *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Kuhlmann, Wolfgang (³2011): „Begründung“, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hgg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart: Metzler, 319–325.
Kriechbaum, Andreas (2008): *Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*, Berlin, New York: de Gruyter.
Kripke, Saul (1987): *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung*, übers. v. Helmuth Pape, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Original: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell, 1982).
Landwehrmann, Friedrich (1972): Art. „Experte“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* 2, Basel: Schwabe, 875 f.
Laverty, Megan (2007): *Iris Murdoch's Ethics: A Consideration of Her Romantic Vision*, New York: Continuum Studies in British Philosophy.
Locke, John (1968): *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg: Meiner.
Løgstrup, Knud E. (1959): *Die ethische Forderung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
Lovibond, Sabina (2002): *Ethical Formation*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Lübbe, Hermann (1992): „Die neue Aktualität der Ethik“, in: *Schweizer Monatshefte* 72, 193–200.
Luhmann, Niklas (1973): *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
– (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
– (1993): „Quod omnes tangit. Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas“, in: *Rechtshistorisches Journal* 12, 36–56.
– (1997): „Ethik in internationalen Beziehungen“, in: Lütterfelds, Wilhelm/Mohrs, Thomas (Hgg.): *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 156–166.
– (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

– (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Kieserling, André (Hg.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
– (2008): *Die Moral der Gesellschaft*, Horster, Detlef (Hg.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Lukács, Georg ([2]1974): *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Neuwied: Luchterhand.
Luther, Martin (1883–2009): D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar: Böhlau.
Lyotard, Jean–François (1979): *La condition postmoderne*, Paris: Les éditions de minuit.
Maasen, Sabine / Kaiser, Mario (2007): „Vertrauen ist gut. Verantwortung ist besser – Die Herstellung von Verantwortlichkeit in der partizipativen Technikfolgenabschätzung“, in: Porz, Rouven/Rehmann-Sutter, Christoph/Leach Scully, Jakie/Zimmermann–Acklin, Markus (Hgg.): *Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen*, Paderborn, 71–87.
MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
(1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, übers. v. Riehl Wolfgang, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Mackie, John L. (1981): *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart: Reclam.
Mahon, James Edwin (2013): „MacIntyre and the Emotivists“, in: O'Rourke, Fran (Hg.): *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century? Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 167–201.
McDonald, William (2014): „Love“, in: ders./Emmanuel, Steven M./Stewart, Jon (Hgg.): *Kierkegaard's Concepts Tome IV. Individual to Novel*, Farnham: Ashgate, 105–110.
McDowell, John (1979): „Virtue and Reason“, in: *The Monist* 62, 331–350.
– (1984): „Wittgenstein on Following a Rule“, in: *Synthese* 58, 325–363.
– (1998): *Mind, Value, and Reality,* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
– (2001): *Geist und Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
– (2002a): „Zwei Arten von Naturalismus“, in: ders.: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 30–73.
– (2002b): „Tugend und Vernunft“, in: ders.: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 74–106.
– (2002c): „Werte und sekundäre Qualitäten“, in: ders.: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 204–230.
– (2009a): „How Not to Read *Philosophical Investigations*. Brandom's Wittgenstein“, in: ders.: *The Engaged Intellect*. *Philosophical Papers*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 96–111.
– (2009b): „Wittgensteinian ‚Queitism'“, in: *Common Knowledge* 15, 365–372.
McGinn, Colin (1997): *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford: Clarendon Press.
McGuiness, Brian F. (1989): *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche,* aufgezeichnet von Waismann, Friedrich, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
McNaughton, David (1988): *Moral Vision*, Oxford: Blackwell.
Mead, George H. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Mittelstrass, Jürgen (1992): *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Moore, George E. (1903): *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
Moorstedt, Tobias (2007): „Ethisches Verbraucherverhalten“, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.): *Und jetzt? Politik, Protest und Propaganda*, Frankfurt a.M., 281–293.
Morgenstern, Christian (2017): *Gesammelte Werke in einem Band*, München: Piper.

Morscher, Edgar (2011): „Kognitivismus / Nonkognitivismus“, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hgg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart: Metzler, 36–48.

Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Moxter, Michael (1992): *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers*, Kampen: Kok Pharos.

Moyal-Sharrock, Danièle (2012): „Cora Diamond and the Ethical Imagination“, in: *British Journal of Aesthetics* 52, 223–240.

Mulhall, Stephen (2002): „Ethics in the Light of Wittgenstein“, in: *Philosophical Papers* 31, 293–321.

– (2007): „„All the World Must Be ‚Religious‘. Iris Murdoch’s Ontological Arguments“, in: Rowe, Anne (Hg.): *Iris Murdoch: A Reassessment*, Houndmills: Palgrave, 23–34.

– (2011): „The work of saintly love: the religious impulse in Gaita’s writing“, in: Cordner, Christopher (Hg.): *Philosophy, Ethics and a Common Humanity. Essays in Honour of Raimond Gaita*, New York: Routledge, 21–36.

Murdoch, Iris (1953): *Sartre. Romantic Rationalist*, London: Bowes & Bowes.

– (1957) „Metaphysics and Ethics“, in: Pears, David F.: *The Nature of Metaphysics*, London: Macmillan, 99–123, zitiert nach Murdoch (1997: 59–75).

– (1958): „Vision and Choice in Morality“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes* 30, 32–58.

– (1959): „The Sublime and the Good“, *Chicago Review* 13, 42–55, zitiert nach Murdoch (1997: 205–220).

– (1961): „Against Dryness. A Polemical Sketch“, in: *Encounter* 88, 16–20.

– (1970a): *The Sovereignty of Good*, London, New York: Routledge & Kegan Paul.

– (1970b): „Existentialists and Mystics. A Note on the Novel in the New Utilitarian Age“, in: Robson, W. W. (Hg.): *Essays & Poems presented to Lord David Cecil*, London: Constable, 169–183, zitiert nach Murdoch (1997: 221–234).

– (1977): *The Fire and The Sun. Why Plato Banished the Artists*, London: Oxford University Press.

– (1986a) *Acastos. Two Platonic Dialogues*, London: Chatto & Windus.

– (1986b): „Above the Gods: A Dialogue about Religion“, in: Murdoch (1986a), zitiert nach Murdoch (1997: 496–531).

– (1992): *Metaphysics as a Guide to Morals*, London: Chatto & Windus.

– (1997): *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Conradi, Peter (Hg.), London: Chatto & Windus.

– (1999): „Literature and Philosophy. A Conversation with Bryan Magee“, in: Murdoch (1997: 2–30).

Nagel, Thomas (1970): *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press.

Nassehi, Armin (2015): „Die „Theodizee des Willens“ als Bezugsproblem des Ethischen“, in: ders./Saake, Irmhild/Siri, Jasmin (Hgg.): *Ethik – Normen – Werte*, Wiesbaden: Springer.

Nestle, Wilhelm (1942): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Alfred Kröner.

Nida-Rümelin, Julian (1992): „Rationale Ethik“, in: Pieper, Annemarie (Hg.): *Geschichte der neueren Ethik Bd. 2: Gegenwart*, Tübingen: Francke, 154–171.

Nussbaum, Martha (1983): „Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam“, in: *New Literary History* 15, 201–208.

– (1986): *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

– (1990): *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

O'Connor, Patricia J. (1996): *To Love the Good. The Moral Philosophy of Iris Murdoch*, New York: Peter Lang Publishers.

Orwell, George (1949): *Nineteen Eighty-Four. A novel*, London: Secker & Warburg.

Ott, Konrad (2001): *Moralbegründungen zur Einführung*, München: Junius.

Pafel, Jürgen / Reich, Ingo (2016): *Einführung in die Semantik. Grundlagen – Analysen – Theorien*, Stuttgart: Metzler.

Phillips, Dewi Z. (1992): *Interventions in Ethics*, London: Macmillan.

Pieper, Annemarie (2003): *Einführung in die Ethik*, Tübingen: Francke.

Piety, Marilyn G. (2010): *Ways of Knowing. Kierkegaard's Pluralist Epistemology*, Waco, TX: Baylor University Press.

Pindar (2003): *Siegeslieder. Griechisch-Deutsch*, Bremer, Dieter (Hg.), Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler Verlag.

Platon (1989): *Symposion*, Boll, Franz (Hg.), München, Zürich: Artemis-Verlag.

Platts, Mark (1980): „Moral Reality and the End of Desire", in: ders. (Hg.): *Reference, Truth and Reality*, London: Routledge, 69–82.

Prichard, Harold A. (1974): „Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?", in: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a.M. , 61–82.

Pukarthofer, Richard (2005): *Kierkegaard*, Leipzig: Reclam.

Quante, Michael (2008): *Einführung in die allgemeine Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rabinovitz, Rubin (1968): *Iris Murdoch. Essays on Modern Writers*, New York: Columbia University Press.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Rehmann-Sutter, Christoph (2009): „Wie kann Ethik orientieren? Überlegungen zur Orientierungsfunktion der Ethik am Beispiel der Life Sciences", in: Rusterholz, Peter u.a. (Hgg.): *Aktualität und Vergänglichkeit der Leitwissenschaften*, Bern: Peter Lang, 163–184.

Rhees, Rush (1965): „Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics", in: *The Philosophical Review* 74, 17–26.

Rippe, Klaus–Peter (1999): „Ethikkommissionen als Expertengremien? Das Beispiel der Eidgenössischen Ethikkommission", in: ders. (Hg.): *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Fribourg: Freiburger Universitätsverlag, 359–370.

Rorty, Richard (1967): *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press.

– (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

– (2010): „Wittgenstein and the linguistic turn", in: Ahmed, Arif (Hg.): *Wittgenstein's Philosophical Investigations. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 129–144.

Rosa, Hartmut (2013): *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.

– (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.

Rose, Nikolas (2001): „The Politics of Life Itself", in: *Theory, Culture & Society* 18, 1–30.

Rowe, Anne (2007): *Iris Murdoch. A Reassessment*, New York: Palgrave Macmillan.

– (2010): *Iris Murdoch. Art and Morality*, New York: Palgrave Macmillan.

Ryle, Gilbert (1945): „Knowing How and Knowing That. The Presidential Address", in: *Proceedings of the Aristotelian Society New Series* 46, 1–16.

Sandel, Michael J. (2012): *Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes*, übers. v. Helmuth Reuter, Berlin: Ullstein.
Sartre, Jean-Paul (1948): *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature?*, Paris: Gallimard.
Sass, Hans-Martin (1991): „Ethische Expertise und Güterabwägung", in: Viefhues, Herbert/ders. (Hgg.): *Güterabwägung in der Medizin. Ethische und ärztliche Probleme*, Heidelberg: Springer, 116–136.
Scanlon, Thomas M. (1998): „What We Owe to Each Other", Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
Scarano, Nico (2011): „Metaethik – ein systematischer Überblick", in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hgg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart: Metzler, 25–35.
Schaber, Peter (2008): „Gibt es Wahrheit in der Ethik? Eine Einführung in die Metaethik", in: Ach, Johann (Hg.): *Grundkurs Ethik*, Paderborn: Mentis, 109–120.
Schäfer, Klaus (1968): *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards*, München: Kösel.
– (1971): „Hermeneutische Ontologie bei Søren Kierkegaard?" in: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): *Søren Kierkegaard*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 428–450.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Sämmtliche Werke*, Sämmtliche Werke, Berlin: G. Reimer, 1834–1864.
Schmidt, Thomas ([3]2011): „Realismus / Intuitionismus / Naturalismus", in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hgg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart: Metzler, 49–60.
Schulte, Joachim (1989): *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
Schulz, Heiko (1995): „Jener überaus zählebige Mißstand. Irrtum und Wille im Sündenbegriff der ‚Krankheit zum Tode'", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 37, 286–307.
– (2011): *Aneignung und Reflexion. I. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*, Berlin, New York: de Gruyter.
– (2014): *Aneignung und Reflexion. II. Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards*, Berlin, Boston: de Gruyter.
Sellars, Wilfrid (1954): „Some Reflections on Language Games", in: *Philosophy of Science* 21, 204–228.
– (1956): „Empiricism and the Philosophy of Mind", in: Feigl, Herbert/Scriven, Michael (Hgg.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Bd 1. The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minnesota: University of Minnesota Press, 253–329, zitiert nach: ders. (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press.
– (1962): „Philosophy and the Scientific Image of Man", in: Colodny, Robert (Hg.): *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 35–78.
Shafer-Landau, Russ (2003): *Moral Realism. A Defence*, Oxford: Clarendon Press.
Sherman, Nancy (1997): *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
Singer, Peter (1972): „Moral Experts", in: *Analysis* 32, 115–117.
– (1979): *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
– (1986): *Applied Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
Sløk, Johannes (1954): *Die Anthropologie Kierkegaards*, Kopenhagen: Rosenkilde.
Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
Sparti, Davide (1998): „Der Traum der Sprache. Cavell, Wittgenstein und der Skeptizismus", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46, 211–236.
Spear, Hilda D. (1995): *Iris Murdoch. Modern Novelists*, New York: St. Martin's Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988): „Can the subaltern speak?“, in: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hgg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois Press, 271–313.

STEHR, Nico (2006): *Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

STEINACKER, Peter (2009): „Luther und das Böse. Theologische Bemerkungen im Anschluß an Luthers Schrift ‚De servo arbitrio‘ (1525)“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 33, 139–151.

STEVENSON, Charles L. (1944): *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press.

STOCKER, Michael (1976): „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories“, in: *The Journal of Philosophy* 73, 453–466.

– (1998): „Die Schizophrenie der modernen ethischen Theorien“, in: Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (Hgg.): *Tugendethik*, Stuttgart: Reclam, 19–41.

STUMP, Eleonore (2010): *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Clarendon Press.

SUTTER, Barbara (2005): „Von Laien und guten Bürgern. Partizipation als politische Technologie“, in: Bogner, Alexander/Torgersen, Helge (Hgg.): *Wozu Experten? Ambivalenzen der Beziehung von Wissenschaft und Politik*, Wiesbaden, 220–240.

SWANTON, Christine (2003): *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press.

SZABADOS, Béla (2005): „Introduction. Wittgensteinian Fideism 1967–89. An Appreciation“, in: Nielsen, Kai/Phillips, Dewi Z. (Hgg.): *Wittgensteinian Fideism?*, London: SCM Press, 1–18.

TARKIAN, Tatjana (2009): *Moral, Normativität und Wahrheit. Zur neueren Debatte um Grundlagenfragen der Ethik*, Paderborn: Mentis.

TAYLOR, Charles (1985a): „Self-Interpreting Animals“, in: ders.: *Philosophical Papers I. Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 45–76.

– (1985b): „The Concept of a Person“, in: ders.: *Philosophical Papers I. Human Agency and Language,* 97–114.

– (1985c): *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge University Press.

– (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

– (1995): *Das Unbehagen an der Moderne*, übers. v. Schulte, Joachim, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

– (1996a): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Schulte, Joachim, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

– (1996b): „Iris Murdoch and Moral Philosophy“, in: Antonaccio, Maria/Schweiker, William (Hg.): *University of Chicago Press*, 3–28.

TARSKI, Alfred (1935): „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“, in: *Studia Philosophica* 1, 261–405.

THURNHERR, Urs (2000): *Angewandte Ethik zur Einführung*, Hamburg: Junius.

TILLICH, Paul (1956): *Systematische Theologie Bd. I*, Suttgart: Evangelisches Verlagswerk.

TODD, Richard (1979): *Iris Murdoch. The Shakespearian Interest*, New York: Barnes & Noble.

– (1984): *Iris Murdoch. Contemporary Writers Series*, New York: Methuen.

TOULMIN, Stephen (1982): „How medicine saved the life of ethics“, in: *Perspectives in Biology and Medicine* 25, 736–750.

URMSON, James O. (1958): „Saints and Heroes“, in: Melden, Abraham I. (Hg.): *Essays in Moral Philosophy*, Seattle: University of Washington Press, 198–216.

Vorländer, Karl (1903): *Geschichte der Philosophie Bd. III. Die Philosophie der Neuzeit*, Leipzig: Dürr.

Walsh, William H. (1959): Review zu „The Nature of Metaphysics. Edited by D.F. Pears", in: *Philosophy* 34, 53 f.

Walzer, Michael (1987): *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

– (1989): *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York: Basic Books.

Weber, Max (2002): „Wissenschaft als Beruf [1919]", in: ders.: *Schriften 1894–1922*, ausgewählt v. Kaesler, Dirk, Stuttgart: Kröner, 477–511.

Wehling, Peter (2013): „Vom Schiedsrichter zum Mitspieler? Konturen proaktiver Bioethik am Beispiel der Debatte um Neuro-Enhancement", in: Bogner, Alexander (Hg.): *Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik*, Baden-Baden: Nomos, 145–173.

Welz, Claudia (2011): „Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung. Luther, Kierkegaard und Heidegger", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53, 265–284.

Widdows, Heather (2005): *The Moral Vision of Iris Murdoch*, New York: Ashgate.

Williams, Michael (1996): „Exorcist and Enchantment", in: *The Philosophical Quarterly* 46, 99–109.

Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana.

(1999): *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, übers. v. Haupt, Michael, Hamburg: Rotbuch.

Winch, Peter (1954): „The Universalizability of Moral Judgments", in: *The Monist* 49, 196–214.

– (1972): *Ethics and Action*, London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig (1984), durchgängig zitiert nach der *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

– *TLP = Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe Bd 1.*

– *PU = Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe Bd 1.*

– *ÜG = Über Gewissheit*, in: *Werkausgabe Bd 8.*

– (1989): *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Schulte, Joachim (Hg.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Wolfe, Peter (1966): *The Disciplined Heart. Iris Murdoch and Her Novels*, Columbia, Missouri: University of Missouri Press.

Wright, Crispin (1992): *Truth and Objectivity*, Cambridge: Harvard University Press.

– (2001): *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Register

Im Namens- und Sachregister verweisen kursive Seitenangaben auf Fußnoten. Für die sorgfältige Arbeit bei der Erstellung der Register gebührt Tabea Horvath ein herzlicher Dank.

Namen

Adorno, Theodor 321, 323, 325 f., 328 f., 349
Albert, Hans *5*, 54
Ammann, Christoph 30, *79*
Anscombe, Gertrude E.M. 5, 73, 75, 82–86, 88, 92, 96, 106, 111, 128, 150, 205
Aristoteles 10, 14, *24*, *47*, 57, 84, 86, 132 f., *138*, 139–144, 146–150, *151*, 158, 163 f., 173, 177 f., 191 f., 205, 207, 225, 269, 346, 357–359, 366, *371*, *373*
Ayer, Alfred *22*, 88, 120, 176, 190, *260*

Baier, Annette 75, 77 f., 82
Baier, Kurt *67*
Baumann, Zygmunt *43*
Bayertz, Kurt *19*, 48–50, *138*, 141 f.
Benhabib, Seyla *232*, 243
Birnbacher, Dieter 26, 44, 57, *58* f., *61* f., *69*
Bleisch, Barbara 19, *22*, 30–36, 41, 138 f., 141
Brandom, Robert 182–186
Broackes, Justin *207*

Camus, Albert *249*, 263
Carnap, Rudolf 88, *104*, 120
Cavell, Stanley 5 f., *33*, *37*, *45*, 55, *56*, 73, 77, *80*, 92–95, 97, 99, 100 f., 119–126, 128 f., 186 f., 192, 196, 238, 251, 344, 388
Comte, Auguste 285

Conradi, Peter *206*
Crary, Alice *30*, *105*

Dalferth, Ingolf U. *225*, *295*, *310*, *312*, *317*, *367*, *376*
Davidson, Donald 153, 155 f.
Deuser, Hermann *284*, *352*, *376*
Diamond, Cora 5 f., *60*, 70 f., 73, 77, *92*, 95, *99*, 100–102, 104–120, 127–129, *189*, 192–194, 196, *197*, *214*, 217, 251, 253, 303, 344, 346, 354, *362*

Erasmus von Rotterdam 373
Ebeling, Gerhard 38–41, *371*, *376*

Fischer, Johannes *27*, 38 f., 41, 77–79, 81 f., 165, 167–170, 205, *245*, 314, 351, *387*, 389, *390*
Foot, Philippa *70*, 75, 159, *175*, 177, 205
Forsberg, Niklas *1*, *207*, *215*, *217*, 219, 253, *254–256*, *262–264, 274*
Foucault, Michel *14*, *22*, 199, *348*
Frankena, William *9*

Gadamer, Hans-Georg 6–8, 20, *47*, *84*, 127, 130–152, 162 f., *164*, 165, 191, 194 f., 197 f., 203, 217, *232*, 344, 352, *388*
Gaita, Raimond *30*, 77, *237*, *292*
Gettier, Edmund *36*
Grøn, Arne *294*, 296, *298*, *301*, *324*
Grondin, Jean *136* f., *338*

Habermas, Jürgen *10*, 13, 24 f., *46*, 64–67, *72*, 151, 190, 198–201, 242 f., 332 f., 339, *345*, 349
Hare, Richard *67*, *91*, 176
Hämäläinen, Nora *74*, *251*, *253*
Hauerwas, Stanley 206, 353–356, 366
Heidegger, Martin 7, *144*, *262*, *384*, *387*
Hertzberg, Lars *23*
Honneth, Axel *153*, *156*, *162*, *331*, 349, 350
Hume, David 28, 56, 75, 77 f., 84, 156 f., 159, 166, 174–178, 181, *234*, *251*, 252, 344
Hursthouse, Rosalind *75*

Ignatieff, Michael 348

Jesus (Christus) 264 f., 314, 355, 373, 375, *379*
Jüngel, Eberhard *240*, *370*

Kant, Immanuel *4*, 11, 34, *37*, 44 f., *47*, *49*, *56*, 57, 64–67, *68*, 71, 73 f., 78, *86*, *116*, 129, *131*, 134, 142 f., 146–149, *151*, 154, 156, 164, 190, 211, 222 f., *234*, *238*, 252, *278*, 290, *295*, *310*, 345, *346*, 354–356, 358–363, *364*, 365–369, *389*
Kierkegaard, Søren 3, 6–8, *20*, *26*, *45*, 92, 125 f., *127*, 129, 145, 199, 201, 203–205, 208, 219, 225, 230, 251, 259–279, *280 f.*, 282, *283*, 284, *285*, 286–288, *289*, 290–294, *295*, 296, *297 f.*, 299 f., *301*, 302–305, *306 f.*, 308–310, *311*, 312–319, 321, *322*, 323–332, 343 f., 346, 349–352, 356–358, 362, 366, 368 f., 377, *378*, *380*, 381–387, 389 f.
Kohlberg, Lawrence *201*
Kripke, Saul 143, 181 f., 184–186

Locke, John 56 f., 253
Løgstrup, Knud E. *205*
Lovibond, Sabina *6*, 192 f., *194*, *196* f.
Lübbe, Hermann 16
Luhmann, Niklas *20*, *124*, 321, 332, *333*, 334 f., *336 f.*, 338 f.
Lukács, Georg *275*, 349
Luther, Martin 307, 356, *365*, 366, 368

MacIntyre, Alasdair 14, *15*, 24, *44*, *62*, 73, 75, 86–93, 96 f., 100, 128, 205 f., *210*, *213*, *347*, 354
Mackie, John L. 166 f., 169–171
McDowell, John 6–8, *20*, *47*, 131 f., 143, 149, 151–175, 177 f., 184–189, 191–193, 195–199, 201, 203, 217, 225, 233, 247, 303, 321, 344, 351, 356–359, 381 f.
McNaughton, David *177*
Mead, George H. 200, 243
Moore, George E. 5, *59*, 73, 90, 120, 128, 167, 209, 227, *240*
Morgenstern, Christian 12
Mouffe, Chantal *20*
Moxter, Michael *78*
Mulhall, Stephen 77, 97 f., 100, 150, *151*, 189, 221, *240*, *292*
Murdoch, Iris 5–8, *20*, *63*, 73, 99, 101, 116, 119, 199–201, 203–251, 253–263, 274, 303, 321, 344, 346, 349, 352–354, 358 f., *362*, 366, 381, 386

Nagel, Thomas *177*
Nassehi, Armin 14, 339
Nida-Rümelin, Julian *45*
Nussbaum, Martha 75, 205, 251 f., 254–258, 263, 354

Orwell, George *181*
Ott, Konrad *46*, *54*, 61, *63*, *68* f.

Phillips, Dewi Z. *77*
Piaget, Jean *46*
Pieper, Annemarie *13*, *57*, *59*, 68
Pindar 357
Plato 10, 27, 46, *133*, 144, *151*, 205, 207, 224, 226, 229, *238*, 241, 244, *251*, 252, *255*, 258, 260, 282, 358 f.
Prichard, Harold A. 47 f., 54, 120, 167, *368*

Quante, Michael *44*, 51–53

Rawls, John 206, 210, 212, 253, 332
Rorty, Richard *59*, 103, *104*, 181, 205, 251
Rosa, Hartmut 332, 339–342, 349–351, 389

Ryle, Gilbert *209*, *271*

Sandel, Michael J. 41, 206
Sartre, Jean-Paul *206*, 211, 250, 256
Scanlon, Thomas M. *177*
Schaber, Peter *87*, *151*
Schäfer, Klaus 273
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst *78*, *131*, 132, 137, *275* f.
Schulz, Heiko *273*, 275, *284*, *306*, 307, *377–379*, 380, *381–383*
Sellars, Wilfrid 152–156, *183*
Shafer-Landau, Russ *177*
Sherman, Nancy 75
Singer, Peter *17*, *22*, *102*
Sløk, Johannes *284*
Smith, Michael *108*, 176
Sokrates 9 f., 27, *253*, 357, 381
Spivak, Gayatri Chakravorty 199
Stevenson, Charles L. 88, 90, 92–98, 100, 120, 169, 176, 190
Stocker, Michael *56*, 75 f.
Stump, Eleonore 29, 37, 117

Taylor, Charles 2 f., 41, *47*, *64*, 65, 75, 117, 205–207, *211*, *213*, *240*, 241–245, *246*, 247 f., 332, 339, 341, 343, 345, 349
Tillich, Paul 224, *225*, 389
Toulmin, Stephen 17

Urmson, James O. *61*

von Aquin, Thomas *357*

Walzer, Michael 206, *251*, 253, 332
Weber, Max 152, 349
Williams, Bernard 5, 28, 34, 46, *50*, 55 f., *57*, 73 f., *89*, *98*, 99, 127, *189*, 205, *209*, 353, 366
Williams, Michael *164*
Winch, Peter *70*, 77, 253
Wittgenstein, Ludwig 6, *62*, 75 f., 82, 96 f., 99–108, 110 f., *112*, 114–121, 125–129, 131, 142, 150 f., 154, 178–187, 189–192, 194, 196–198, 203, 205, 214, 216–218, 235, 238, 253, 259–263, 271, 344, *359*, *362*, 388
Wright, Crispin 181 f., 184–186, *197*

Sachen

Achtung *4, 37, 56, 310,* 335 f., 345, 360, 364
Alltagssprache (*ordinary language*) *62*, 128, 193, 216, 233, 235, 261 f.
Amoralismus 46
Amoralist 46, 48–53
Aneignung 163, 199, 203, 208, 221, 224 f., 235, 240 f., *266,* 270, 289, *290*, 304, 347, 350 f., 354 f.
Anerkennung 7, 54, 59, *60*, 67, 92, 124, 132, 160, 195 f., *201*, 203, 281, 283, 288, 315, 325, 335, 350
Anerkennungstheorie 331, 350
animal 4, 345, 364
animal morale 4, 345, 364
animal rationale 4, 279, 345, 364
Anwendung 18–20, 131, 133, 137–139, 141–143, 145, 148, 178–182, 184, 186, 188 f., 192, 194, 272
Artikulation *40*, 70, 131, 169, 244, 248, 252, 273, 338, 366, 372
– Ethik der 244
Aufmerksamkeit 124, 197, 199, 203, 218, 226 f., 232–234, 241, 250, 301
Aussage 28, 32, *33*, 51–53, 60, 93 f., 97, 107 f., 110, 112–114, 154 f., 159, 166, 176, 273, 293, 311
– Sollens~ 166, 209
– Tatsachen~ 106, 116, 140, 154, 159, 174, 209
Ausweg 111, 359
Autonomie 77, 211, *265, 290*, 300, 304, 307, 316, 329 f., 342

Begriffsverlust 92, 95, 204, 213
Begründung 6 f., 33–35, 48, 51 f., 57, 68, 77, 131 f., 141, 145, 150, 153,

158, 191, 194, 196, 205, 224, 231, 257, *286*, 360
– argumentative 38, *39*, 51, 81, 251, 300
– Begründungsfragen 14, 44
– Begründungsproblem 5, 53
– Begründungsregress 28, 54, 143, 180
– der Ethik *47*, 43, 54, 131
– der Moral 5, 45, 55, 92, 127, 131, 222
– ethischer Theorie 17, 20, 131, 321
– hermeneutische 321, 332
– Handlungs~ 14
– Letzt~ 5, 54, 67, 203
– moralische 46, 51, *201*
– moralischen Handelns 13, 55
– moralischen Verhaltens 49, 51, 344
– moralischer Praxis 169
– moralischer Prinzipien 54
– moralischer Urteile 38, 51, 55, 81, 87, 169
– normative 20
– objektive 36 f., 56, 127
– Praxis der 14
– Projekt ethischer 51–54
– rationale 27, 38, 43–46, 48 f., 51, 53 f., 56, 81, 88, 92, 169, 300, 333
– zureichende 54–55, 147
Bewusstsein 81, 122, 136 f., 145, 147, 194, 217, 223, 225 f., 232, 239, 241, 243, 273, 289, 298, 301 f., 325, 333
– ethisches 301 f.
– Moral~ *46*, 201, 203, 213, 223, 241
– moralisches *84*, 206, 220, 222, 229, 243, 246
Bildung 10 f., 89, 163, 189, 199–201, 233, 234, *284*, 316, 354 f., 373
– Aus~ 3, 10–12, 15, 18, 22, 26, 39, *62*, 134, 159, 162 f., 173, 200, 206, 212 f., 234, 243, 289, 309, 343, 347, 349, 371, 385
– Bildungsprozess 149, 195, 200, 203, 233
– Theorie~ 57, 73, 75, 215, 253
Böse, das 8, *20*, *45*, 55, 129, 288 f., 298, 318 f., 354, 356, 359–364, 366–369, 373–376

Christenheit 3, 204, 277, 309
Christentum 3, 84 f., 92, 204, 223, *264*, *269*, 275–277, 308, 312 f., 321 f., 325, 329, 355, 379, 385
Christliche, das 276, 377, 382
– christliche Ethik 324, 353–356, 373, 381, 389
– christliches Ethos 78, 353, 372, 389
– christliches Leben 372 f.
– christliche Liebe 310 f., 316, 330

Dasein *2*, 7, 268, *275*, 278–282, 285 f., 289, 292–294, 303, *308*, 317 f., *384*, 386 f.
– Daseinsvollzug 283, 305 f., 387 f.
Denken 40, 79, 82, 96, 100–102, 115, 117, 126, 152, 158, 160 f., 163, 170, *189*, *206*, *223*, 224, 240, 258, *261*, 266, 268 f., *279*, 295, 310, 317, 319, 326 f., 329, 343, 346, *368*
– abstraktes *26*, 125
– empirisches 153
– ethisches 1, 2, 4, 8–10, *11*, 13, 29, 34, 39 f., 56, 73 f., 79, 86, 98, 100, 105, 115, 119, 127–129, 131, 169 f., 189 f., 193–195, 203, 205, 237, 274, 301, 321, 344, 346, 349, 354, 357, 359, 373, 387 f.
– evaluatives 169
– hermeneutisches 191
– in der Moderne 351, 359
– metaphysisches 101, 207, 218, 244
– modernes 6, *47*, 88, 152
– moralisches 1, 6, *39*, 42, 56, 71, 73, 86, 101, 115, 191, 193 f., 251–253, 257
– moralphilosophisches 227, 352
– Nach~ 1, 6, 42, 100, 116, 119, 144, 161, 189, 209, 215, 339, 343 f.
– naturwissenschaftliches 152, 169
– objektives 263, 265, 270
– objektivierendes 6, 388, 126, 253
– philosophisches 102, 204, 267, 353, 377
– praktisches 157
– reflektierendes 161
– reines 125
– subjektives 263, 265, 270
– theologisches 353, 371, 373, 375 f.
– theoretisches 253

Deontologie, deontologisch 34, 45, 61, 71, 75 f., 83 f., 86, 96, 338
Desorientierung 39, 79, 82, 92
Dialektik *66*, 120, 201, 237, *276*, 283, 310, 359, *368*, 378, 381, *385*

Eigenschaften 24, 29 f., 62, 69, 104, 109, *111*, 122, 167 f., 172, 175, 204, 236, 247, 264, 279, 311, 316, 324, 366, 372
– deskriptive 178
– evaluative 193, 216
– moralische 170, 172, 199, 388
– natürliche 167 f., 170, 344
– objektive 165, 171, 388
– primäre 170
– sekundäre 171 f.
Emotivismus 49, *50*, 87 f., 90 f., 93, 95–97, 100, 169, 210
Empfindung 123
Empfindungsfähigkeit 162
Empfindungsvermögen 171
Empirismus 153–156, 218, 252
Entfremdung 16, 20, 40, 82, 128, 228, 325, 339 f., 349 f., 387, 389
Entgrenzung 344
Erkenntnistheorie 5, 11, 33, 54 f., *80*, 96, 99, 101, 152, *164*, 167, 170, 172, 263
Entweder/Oder 267, 278, 286–290, 296, 298, 301
Ethik 6 f., 9, 11–23, *24*, 25–27, 29, 31, 34–41, 43 f., 48, 50, 52, 54 f., 57–64, 66, 68, 71, 73–75, 77–83, 86, 88, 92 f., 95–100, 102, 105, 107, 111, 114–116, 119–121, 125–131, 138 f., 145–149, 157, 160, 162 f., 170, 190, 194, 197, 199, 203–208, 213, 218, 220, 229, 231, 233, *238*, 244, 250 f., 253, 259, 274, *275* f., 284, 287, 290–304, 309, 332 f., 336, 338 f., 343 f., 346, 348 f., 353 f., 356, 366, 369, 371, 382 f., 386–388
– akademische *1*, 2, 5, 14 f., 17, 20, 27, 36–40, 73, 79 f., 88, 96, 115, 141, 150, 169, 216, 321, 346, 388
– analytische 5, 26, 59, 73, 216, 321
– angewandte 15–20, 22, 38, 43, 58, 81, 131, 138 f., 141 f.
– antike *47*, 64, 75, 84
– aristotelische 83, 133, 138, 149, 150, 162, 164
– christliche 324, 353–355, 373, 381
– deontologische 34, 45, 83, 96, 338
– deskriptive 13, *60*
– erste/zweite 294, 296–302, 309, 355
– Ethikberatung 16
– Ethik-Diskurs 14, *22*
– Ethiker/Ethikerin 2, 9, 15–17, 21, 24–27, 33, 37, 39, *50*, 57 f., *68*, 139, 142, *286*, 287–289, 293, 297
– Ethikkommission 16, 18, 21, 142, 346
– Ethik-Unterricht 79, 81 f., 346
– Ethisierung 18, 20
– Gesetzes~ 83, 85
– hermeneutische 7, 79, 131, 191, 195 f., 203, 222, 274, 302, 311, 324, 342, 349, 352, 356
– Liebes~ 310 f., 321, 323
– Meta~ 6, *22*, 29, 43, 47, 58, *60*, 70, 96, 98–101, 115–117, 127 f., 131, 139, 151, 216, *218*, 242
– moderne Ethik, Ethik (in) der Moderne 9, 62, 73, 88, 90 f., 96, 208, 210
– normative 13, 17, 33, 43, 56, 58, *60*, 131, 139, 141
– Pflicht~ 323, 366
– philosophische 8 f., 13, 27, 38, 51, 58, 62, *78*, 115, 130, *131*, 133, 143–146, 149 f., *276*, 351–356, 366–368, 381, 386, *389*
– professionelle 18, 20
– rationale 45, 55
– theologische 4, 8, 38, *205*, 351–356, 369, 386
– Transformation der 296, 303
– der Transformation 222, 229
– der Transzendenz 300
– Tugend~ 76, 82, 92, 96, 207, 348, 352, 356, 371, 372, 382
Ethische, das 1, 6–8, 40, *45*, 114, 116, 121, 125 f., 146, 149, 161, 191 f., 194 f., 203, 253, 261 f., *266*, 274, 285–287, 289–292, 294 f., 301, 321, 344, 386 f.
Episteme 140 f., 144, 148
Ethnologie 13

Existenz 25, 54, 117, 123, 125–127, 144 f., 201, 224 f., 269, 273, 276, *277*, *279*, 280, 282–286, 290, 293 f., 298, 303, 306, 350, 352, 370, *376*, 384, *385*
– ästhetische 261, 265, 281, 285
– ethische 261, 265 f., 281, 283, 285, 292, 298
– ethisch-religiöse 201, 265 f., 303
– individuelle 204, 268 f., 275, *276*, 282–284, 290 f., 309, 384
– kontingente 279
– menschliche 121, 238, 305 f.
– religiöse 261, *266*, 273, 278, 281, 285, 301 f.
– subjektive 119, 267, 284
Existenzform *265* f., 275, 277 f., *283*, 285, 287, 290 f., 294, 298, 307, 309
Existenzhermeneutik, existenzhermeneutisch 7 f., 225, 274; *siehe auch* Hermeneutik, hermeneutisch
Existenzialist 231
Existenzialismus 211 f., 221, 243
Existenzstadium, *siehe* Stadien, Stadientheorie
Existenzsphären 286
Existenzstandpunkt 286, 385
Existenzvollzug 199, 204, 236, *249*, 261, 263, *265*, 266 f., 270, 273, 279–281, *283,* 284–287, 289–291, 294, 296, 298, 301, 303, 344, 350, 387
– ethischer 287, 289, 294, 296, 303
– religiöser 281, 290, 303
Existenzweise 285 f., 290, 299 f.
Expertentum *16*, 24
Expertise 9, 15 f., 18 f., 21–24, 37

Faktizität 118, 123, 197, *280*, 281, 283, 305
Fundamentismus 124

Gattungsmerkmal *4*, 345
Gebot 61, 72, 291, *310*, *313,* 352*, 368*
Gegebene, das 140, 153, 216, 280 f., 283, 305, 319
– Mythos des ~155 f.
– Vorgegebene, das 280 f.
Geist 8, 104, 115, 299, 306, 312 f., 327, 331, 376, 387–390, 156, 194, 200, 278, 281, *283*
Geist/Welt-Dualismus 152
Gesellschaft 9, 11, *20*, 23, 29, 40, 44, 47, 62 f., *64*, 83, 93, *181*, 182, *201*, 204, 209, 324, 329, 332–336, 338 f., 347, 363
– funktional differenzierte 337 f.
– kapitalistische 326, 328, 341
– Massengesellschaft 326
– moderne 24, 43, *309*, 326, 329, 339–342, 349, 351
– werteplurale 62
Gewissen 36 f., *84*, 145, 148, 377, 384–386
– Gewissensverhältnis 384 f.
Gott 84 f., 221–225, 229, 237, 239, 247 f., 264–266, *268*, 281, 291, 294 f., 306–308, *310*, 311, 315–317, 323 f., 329 f., 348, 350, 353, *357*, 365, 369, 370 f., 373–377, 379, 382 f., 385 f., 389 f.
– Gottesbegriff 8, 307, 374, 385
– Gottesbeweis 222, 224, 240, 307
– Gottesbild 375 f.
– Gottesverhältnis *204*, 307, 329 f., *379*, 383, 385 f.
– Gottesvorstellung 240, 330, 375
Glaube 84 f., 247, *275* f., 290 f., 295, 308, 317, 355, *357*, 370–372, 375 f., 383, 389 f.
Gute, das 62, 129, 144, 158, 199, 201, 204, 206, 210, 226, 230, 237, 241–243, 245, 247, 250, 289, 318 f., 339, 347, 353 f., 356–362, 364–370, 373, 375, 377, *379*, 380 f., 383
– absolutes 220–222, 224, 227, 229 f., 236–238, 240 f.
– höchstes (*summum bonum*) 221, 224 f., *276*, 356 f.
– Idee des 225 f., 229, 237, 239–241, 260
– irdisches *312*
– transzendentes 224 f., 227, 260, 358
Güter 58, 61–63, 115, 246, 317, 341, 347
Güterlehre *78*, 222

Hermeneutik, hermeneutisch *2*, 4, 6–8, *40*, *47*, *59*, *66*, 79, 130–133, 136–138, 141–144, 146, 149–152, 161, 167, 172, 191, 194–198, 201, 203–205, 217, 222–225, 230, *232*, 238, 241, 270, 273 f., *283*, *292*, 301 f., 309–313, 319, 321, 324, 332 f., 338 f., 342, 348, 352, 354, 356 f., 388
– Existenz~, *siehe* Existenzhermeneutik
– pneumatokritische 356, 369, 386, 389
Hoffnung 187, 273, 293, 317–319, *357*, 372, 376, 390

Imagination 110, 113, 115, 125, 208, 244
Indifferenz 124, 287, 289, 321, 349
Individuum 6, 137, 181 f., 211–213, *232*, *245*, 265, 269, *276, 280*, 283, 290, 304, 306, 309, 329, 336, 346 f., 367, 382, 385
– generalisiertes 314
Innenleben 122, 231, 303, 312
Intellektualismus 34, *37*
Intuitionismus *90*, 167
Irrtum 49, 54, 122, 216, 267, 274, 277, 300, 360, 380–382

Kategorizität *46*, *69*, 70, 130, 203, 222, 237, 291, 297
Kognitivismus, kognitivistisch *22*, *34*, 49–52, 72, *74*, 87, 91, 120, 132, 149, 172–174, 176
Kohärentismus, kohärentistisch 149, 153, 155 f.
Kommunikation 14, *32*, 186, 204, 208, 235, 263, 270 f., 333–335
– direkte/indirekte 8, 204, 259 f., 262 f., 265, 294, 299, 309
– Kommunikationsform 253, 262, 271
– Kommunikationsgemeinschaft 200, 353
– Kommunikationsmedien 8, 270, 337–339
– Kommunikationsstrategie *16*, 256, 272
– Kommunikationstheorie 208, 251, 270
– moralische 334–338
Konsequenzialismus, konsequenzialistisch 75, 83, 86, 96
Kontemplation 12, 15, 20
Kontextabhängigkeit 151
Kontextualität 128
Kontingenz *46*, 120, 124, 140, 186 f., 195, 203, 237, 243, 280 f., *283*, 311, 335

Leben *1*, 2 f., 9, 17, 36, 40 f., 47, 58, 100, 111, 124, 147, 150, 162 f., 192, 194, 197, 199, 205, 213 f., 217, 226, 229, 234, 236, 239, 247 f., 250, 258, 265, 268 f., 275, 277, 279–281, 283–285, 290, 296, 299, 303, 308, 311 f., 317, 319, 323, 330, 341, 343, 347, 350, 372 f., 376 f., *384*, 385, 390
– christliches 372 f.
– eigenes 250, 277, 304
– ethisches 46, 75, 162, 170
– gelingendes 350, 369
– gemeinsames 194
– gesellschaftliches 340 f.
– gutes *2*, *64*, 65, *66*, 70, 76, 144, 157 f., 242, 339–341, *359*, 366, 387
– individuelles 249, 269, 340, 385
– Innen~ 122, 231, 303, 312
– Lebensanschauung 92
– Lebensaufgabe 275, 277, 283, 299, 309
– Lebensbedingung 249, 321
– Lebensbereich *16*, 18, 41
– Lebensbewältigung 317
– Lebensdeutung 318
– Lebensdimensionen 41
– Lebensentwurf *66*, 278, 318
– Lebenserfahrung 318, 386
– Lebensform 10, 12, 15, 20, 48, 50–53, *64*, 129, 131, 139, 150, 185, 187, 189, 196, 216, 235, *265*, 277, 284, 292–294, 349, 389
– Lebensfrage 287
– Lebensführung 25, 48, 63, 65, *66*, 212, 215, 222, 225, 241, 266, 272, 281, *284*, 318, 346, 348 f., 352
– Lebensgeschichte 346 f.
– Lebensgestaltung 326, 341
– Lebensideal *66*
– Lebensklugheit 317, 319

– Lebenskontext 353
– Lebensmöglichkeit 287, *348*
– Lebensoption 287
– Lebensorientierung 25
– Lebensphänomene 286
– Lebenspraxis *66*, 131
– Lebensqualität *66*, 351
– Lebensraum 390
– Lebensrealität 280
– Lebenstempo 340
– Lebensverhältnis 325
– Lebensvollzug *3*, 145, 197, 273, 282, 287 f., 297 f., 301, 312, 344, 346, 390
– Lebenswahrheit 270
– Lebenswandel 199, 367
– Lebensweise 146, *267*, 288 f., 296
– Lebenswelt 195, 349
– Lebenswirklichkeit 12, 272
– menschliches 2, 50, 158, 240, 278, 280–283, 305, 344, *362*, 372
– moralisches 4, 58, 77, 101, 119, 151, 208, 215, 227, 232 f., 237, 252 f., 258
– soziales 192, 209
– Zusammen~ *28*, 187, 192, 350, 390

Liebe 8, 76, 201, 205, 220, 229, 232, 242, 282, 308–317, 319, 323–325, 328–330, 334, 348, *357*, 372, 389 f.
– Nächsten~ *310* f., 313, 315–317, *323*, 324, 330, *371*
– Selbst~ *4*, 313, 314, 315, 363, 364, 370
– Vor~ 65, 157, 227, *255*, *265*, 315 f., 318, 323 f., 338

Liebesethik, *siehe* Ethik
linguistic turn 59, 217, 232, 243, 245
literary turn 251
Literatur 8, 10, *45*, 197, 208 f., 218 f., 240, 250–257, 259, 262–264, 302, 346, 354

Mäeutik, mäeutisch *272*, 304
Metaphysik 11, *47*, 110 f., 115, 120, 152, 160 f., 170, *206*, 207, 218 f., 238, 359, 388
Mensch 3, *4*, 7, *26*, 30 f., 34 f., 41, 55 f., 68, 70 f., 84, 90, 107, 121, 123–126, 132, 139, 145, 148, 152, 159, 162 f., 172, *173*, 185, 187, 195 f., 200, *204*, 205, 208–211, 214 f., 219, 221, 223, 235, 245–249, 264 f., 269 f., 273–276, 278–285, 287, 289, 292, 297, 299, *300*, 302 f., 306, 308, 310 f., *312*, 313 f., 316 f., 319, 321–329, 331, 335, 343, 345, 347 f., 354–357, 360, 362–371, 373–383, 385–387, 389 f.
– Mit~ 121, 123, 273, 314, 350
– Menschenbild 208, 210–212, 221, 226, *245*
– Menschenrecht *328*
– Menschenwürde 192

Menschheit *4*, 193, 254, 355, 363
Menschsein *4*, 40, 125 f., 219, 228, 245 f., *278*, 281, 300, 345, 356, 359, 380
Mitteilung 7, 204, 251, 262–264, *266*, 270 f., *272*, 273, 301, 304
– Könnens~ 271, *272*
– Wissens~ 271, *272*

Moderne 9, 13 f., 41, 43 f., *45*, 46 f., 55, 62, 64, 72 f., 76, 83, 85, 87 f., 90–92, 96, 211, 239, 271, *275*, *278*, 300, 309, 340–342, 351, 359
Möglichkeit *3*, 5, 7, 12, 16, 18, 23, 38, *45*, 47, 49, 52, 54 f., 63, 67 f., *74*, 75, 77, *80*, 85, 92, 94–96, 103 f., 107, 112, *113*, 119, 123–125, 130–133, 136, 143 f., 146, 149 f., 163, 169, 172, 175 f., 179–181, 187, 191, 194–196, 198 f., 201, 205, 208 f., 216, 218, 225, 229, 235, 243, 246 f., 252, 257, 264, 268, 270, 273, 278–281, 283 f., 289 f., 293 f., 296, 300, 305–307, *308*, 317–319, 329, 341, 344, 349, 351, 358, 360, 363, 365, 379, 381, 383, 385
– Artikulations~ 263
– Möglichkeitsbedingung 90, 239, 355
– Möglichkeitsbegriff 318
– Möglichkeitsbezogenheit 305
– Möglichkeitsdimension 318
– Möglichkeitshorizont 317
– Verstehens~ 300
– Wahl~ 287
– Un~ 54, 82 f., 96, 191, 235, 246, 281, 297, 306

Möglichkeitswesen 279, 282
Moral 1, 2, 4–6, 9, 23, 25 f., 29, 33, 38, *39*, 42–46, 48–50, 55–61, *62*, 63 f., *65*, 66, 68 f., 71, 75, 77–82, *84*, 85–

87, 92–102, 114 f., 119, 127, 131, 139, 158, 165, 167–169, 172, 196, 201, 210, 214, 216, 220, 222 f., 231, 234, 243, 245, 321, 332–338, 365, 373
– Inflationierung 336, 338
– moralisches Leben (*moral life*) 2, 4, 58, 77, 101, 119, 151, 207 f., 213–215, 227, 232 f., 237, 252 f., 258
– Moralphilosophie 1–3, 8, 12 f., 15, 18, 33, 35, 37 f., 41, 44, 47, 55, 57 f., 64, 71 f., 82 f., 86 f., 91 f., 98–102, 105, 116 f., 119 f., 147, 151, 164 f., 169, 192 f., 201, 205–210, 212–222, 224–229, 231–233, 237, 240–244, 250 f., 253, 256–258, 343, 358
– Moralsubjekt 221
– moralisches Urteil *22*, *34*, 38, *39*, 44, 46, 55, 59, *60*, 61, 63, 67, 69 f., 72 f., 77, 81 f., 84, 87 f., 94, 114, 120, 127, 129, 149, 165–170, 174–177, 186, 190, 386
– Theorie der 5, 44, 57 f., 73 f., 77, 79 f., 96, 127 f., 338
– universale 71
Moralismus 30, 38
Moralität 43 f., *47*, 62, 64–66, 68–71, 99, 195, 209, 214, 364 f.
– Amoralität 27
Moralphilosophie 1–3, 8, 12 f., 15, 18, 33, 35, 37 f., 41, 44, 47, 55, 57 f., 64, 71 f., 82 f., 86 f., 91 f., 98–102, 105, 116 f., 119 f., 147, 151, 164 f., 169, 192 f., 201, 205–210, 212–222, 224–229, 231–233, 237, 240–244, 250 f., 253, 256–258, 343, 358
Motivation 25, 49, 55, 71, 174, 177, 360 f.
– Handlungs~, Motivation zum Handeln 56, 174 f., 177
– Motivationsproblem, Problem der Motivation 5, 25, *56*, 71, 159
– Motivationstheorie, Theorie der Motivation 156, 174–177
Münchhausen-Trilemma 5, 54, *67*
Mystik, praktische 248, 250, 359
Mythos des Gegebenen 155 f.

Nachdenken 1, 6, 42, 100, 116, 119, 144, 161, 189, 209, 215, 339, 343 f.
Nächstenliebe *310* f., 313, 315–317, *323*, 324, 330, *371*
Nächstenliebegebot 313–315, 324
Nächster 203, *310*, *313*, 314 f., 317, 323, 329 f., 370, 372 f., 390
Natur 7, *11*, 27, 79, 103, 124, 152 f., 157–160, 162–164, 167, 178, 200, 223, 226, 238, 262, *276*, 350, 356, 360, 367, 375
– erste 161, 163, 200
– zweite 161–165, 173, 200, 233, 387
– menschliche, Natur des Menschen 157, 159, 162, 189, 200, 247, 356, 361, 363
Naturalismus *158*, 165
– empiristischer 200
– hermeneutischer 167
– Non~ *164*, 167
– nonreduktiver 164, 167, 170
– reduktiver, reduktionistischer 153, 156, 158 f.
– unverblümter 153
Naturwissenschaft 5, *13*, 26, 74, 96, 101, 103, 106, 133–135, 152, *157*, 160 f., 165
Nichtkodifizierbarkeit 177 f., 188, 191–193, 359, 366
Nonkognitivismus, nonkognitivistisch 49–51, 53, *74*, 77, 79, 87, 120, 132, 165, 169
Notwendigkeit 118, 120, 130, 141, 158, 160 f., 176, 179, 189, *279*, 281, 289, 305, 348, 358, 375

Objektivität 2, 36, 70, 88, 122, 128 f., 134, 157, 159–161, 164–167, 169 f., 172, 187, 224, 236
– Objektivitätsideal 26, 41, 81
Offenbarung 375, 377–379
Ontologie, ontologisch 11, *34*, *87*, 98, 149, 164, 170, 172, 209, *211*, 221, 224 f., 242, 273, *276*, *279*, 280, 282, 285 f., 299, 344 f., 370
– moralische *211*, 243, 244
– ontologischer Gottesbeweis 222, 224, 240

Paradox 143, 180–182, 184 f., 201, 265, 290, 295 f.
– des Glaubens 294
Partikularität 195, 219, 352
Persönlichkeit *4*, 190, 200, 205, 212, 247, 272, 287–290, 345, 363, *369*, 373
Personsein *4*, 345, 355, 365
Pflicht *2*, 30–36, *49*, 59, 61, 83 f., 89, 115, 125, 161, 223, 290–292, 294, *295*, 301, *310*, *312*, 315, 324, 348, 361, *368*, 387
– Bürger~ 41
– Individual~ 36
– Pflichtbeziehung 295, 315
– Pflichtenethik 323, 366
– Pflichtenlehre *78*
– Pflichterkenntnis 360
– Verpflichtung 30, *35*, 47, 83, 85, 91, 95, 161
Phantasie 6, 59, 80, 115, 167, 199, 219 f., 224, 228 f., 244, 308, 358
Philosophie 8, 10–13, 15 f., 20, 25–27, 46 f., *62*, 64, 76, 83, *84*, *88*, 98 f., 102–104, *105*, 106, 111, 115, 119–121, 132, 149–152, 156, 165, 186, 196–198, 207–209, 215 f., 218 f., 221, 223, 230, *232*, 237 f., 245, 248–257, 259 f., 262–265, *266*, 267 f., 273, 275, 351 f., 358
– akademische 17, 47, 57, 59, 100, 130, 243
– analytische 5, 29, 101 f., 128, 156, 207, 227, *232*, *240*, 250, 321
– gegenwärtige/zeitgenössische 207, 208, 229
– hermeneutische 132, 149, 151
– moderne 153, 278
– Moral~, *siehe* Moral
– kritische *47*, 197
– praktische *47*, 132, 146–149, 152
– Religions~ 273, *275*, *276*, 352,
– spekulative 126, 264, 267
– sprachanalytische 62, 100, *245*
– sprachorientierte 98, 100
– Sprach~ 11, 98, 102, 151, 184, *232*
– theoretische 11 f.
Phronesis 6, 131, 133, 140, 143–146, 148, 162
Praxis 13 f., 20, 23, 44, 51 f., *66*, 69, 74, 88, 90, 92 f., 95, 118, 135, 138 f., 144 f., 148, 182–186, 189, 195, 222, 249, 332, 347
– akademische 80
– Alltags~ 87
– Auslegungs~ 366
– diskursive 14
– ethische 44, 51 f., 74
– Gebets~ 222
– gelebte 131, 147 f., 195
– kommunikative 135
– Lebens~ *66*, 131
– moralische 51
– philosophische *12*, 15
– Praxiskontext 131, 139, 146, 180, 366
– soziale 103, 124, 353
– sprachliche 179, 184, 186
– Sprach~ 122, 185
Präskriptivität 67, 69
Publikum 206, 327–329
Publizität 326

Qualitäten 115, 170, 388
– primäre 171
– sekundäre 170–172
Quietismus, quietistisch 196 f.

Rationalität 11, *39*, 41, 45, 55, 69 f., *89*, 93, 177, *181*, *255*, 333, *348*, 352, 364, 376
– praktische 45
– Ir~ 50, 352
Realismus 33, *34*, 119, 149, 160, 166, 172, *197*, 206, 227 f., 358
– Anti-Realismus 103, 119, 169, *197*
Reduktionismus 55, 215
– naturalistischer 168, 200
Regelfolgen 103, 143, 178–180, 184–186, 191 f., 194
Resonanz 242 f., 349 f.
– Resonanzbeziehung 351
– Resonanzerfahrung 350
– Resonanzfähigkeit 351
– Resonanzverhältnis 348

Reue *3*, 283, 286, 291–293, 295–298, 300
Richtigkeit *39*, 46, 50, 74, 81, 88, 149, 157, 160 f., 165, 186, 190, 195, 242, 272, 313, 335
– Richtigkeitsansprüche 157
– Richtigkeitskriterien 348

Selbst, das 245 f., 278 f., 305–308, 319, *379*, 382, 386 f.
Selbstauslegung *3*, 267, 293 f., 298 f., 304, 384, 389
Selbstbewusstsein 222, 243, 245, 247, *275* f., 302, 383, 385
Selbstbezüglichkeit *3*, 13, 222, 226, 229, 236, 247, 288, 306
Selbstdeutung 198, 278, 307
Selbstentfremdung 26, 36, 387
Selbsterfahrung 198, 335, 350
Selbsterkenntnis 198, 203, 258, 347
Selbstgenügsamkeit 77, 150, 230
Selbsthinterfragung 44, 384
Selbstliebe, *siehe* Liebe
Selbstsein, Selbstseinkönnen 304 f.
Selbsttäuschung 204, 259, 380, 382
Selbstverfehlung 380, 382
Selbstvergessenheit 6, 204, 266
Selbstverhältnis *3*, 204, 266, 278, 305 f., 381, 390
Selbstverständnis 13, 25, 29, 37, 41, 57, 65, *66*, 71, 141, *210*, 218, 245, 248 f., 252, 275, 308 f.
Selbstwahl 281 f., 289 f.
Selbstwiderspruch 292, 298
Selbstwirksamkeit 248, 304, 307, 370 f.
Selbstzweck 25, 97
Schönes/Schönheit 226, 228 f., 238 f., 353
Sinn *1*, 3, 5–8, 10, 13 f., 20, *22*, 24, 29 f., *32*, *37*, *39*, 41, *45*, 46, 48 f., 51–53, 55, 57, 59, *60*, 61 f., 65, 71, *80*, 83–86, *89*, 97, 103, 105, 108–110, 112, *113*, 114 f., 119, 125 f., 128–130, *133*, 135, 137–139, 144–148, 152, 154, 157, 160 f., 163–166, 169–171, 173, 175, 181 f., 185, 188, 190–197, 207, 210, 215 f., *223*, 227, 230, 233, 236, 239, 242, 244–247, 250, *251*, 263 f., 266, 268–271, *272*, *275*, 276 f., 280–286, 288–290, 293 f., 296 f., 299, 302, 304, *308*, 309, 310–313, 315–318, 322–326, 329 f., 332 f., 338 f., 343, 345–347, 349–351, 353–358, 362, 365, 372, 377 f., 380–382, 384, 388 f.
– Unsinn 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 186, *261*
Sitte 48, 57, *131*, 135, 181, 277, 316, 344, 365
– Sittengesetz *4*, *47*, *56*, *223*, 361, 364 f.
– Sittenlehre *11*, 147
Skepsis, skeptisch 6, *46*, 48, 52, 121–123, 125 f., 180–182, 374, 388
Skeptizismus *33*, 119–123, 125, 185
Sokratische, das 25, 357 f., 377 f., 381 f.
Sollen 65, 83 f., 147, 344
– Sein-Sollen-Prinzip 166
– Sollensaussage 166, 209
– Sollensethik 146
– Sollensforderung 336
– Sollensprinzip 354
Soziologie 13, *24*, 58, *326*, 342, 349
Stadien, Stadientheorie 261, 284 f., 287
Sünde 8, 229 f., 295, 298–302, 355 f., 358, 368–370, 375–379, 381–384, 386, 389
– Erb~ 229 f., 300
– Sündenbegriff, Sündenbegrifflichkeit 8, 230, 301 f., 358
– Sündenbewusstsein 353, 355, 382 f.
– Sündenerkenntnis *382*
– Sündenterminologie 389
– Sündenvergebung 390
– Sündenverständnis 377
– Sünder, Sünderin *365*, 382
– Tat~ 230
Systemtheorie 321, 332–334, 338–340

Tatsache 28, 32 f., *34*, *60*, 72, 93 f., 97, 106, 110, 114, 116, 118, 155, 157 f., 160–163, 165, 167, 169 f., 176, 178, 181 f., 185, 209, 217, 227, 233, 242, 260, 280, 344, 345, *348*, 366
– empirische 116, 240
– evidente 360
– kontingente 245
– moralische *34*, *87*, 149, 161, 164–167, 169–172, 175, 199

- Natur~ 157, *158*, 161, 163
- objektive 35, 161, 165–167, 169, 176
- subjektive 171
- Tatsachenaussage, *siehe* Aussage
- Tatsachenbehauptung 31 f., 46, 153
- Tatsachen/Werte-Unterscheidung 166, 217

Techne 144 f., 148

Theorie 5, 20, 29, 43 f., 52, 56–58, 61, 71, 73–77, 79 f., 88, 90–93, 95 f., 99, 101, 103, 120, 127 f., 132, 135, 139, 141, 148, 151, 156, 179, 182, *210*, 215, 243, 253, 332, 334, 338, 350
- Erkenntnis~ 5, 11, 33, 54 f., *80*, 96, 99, 101, 152, *164*, 167, 170, 172, 263
- ethische 17, 20, 64, 72, 75, *78*, 82, 127, 128, 166
- Irrtums~ 165, 169
- Kritische *12*, 151, 339, 341, 389
- Kohärenz~ 153, 156
- Kommunikations~ 208, 251, 270
- Moral~ 5, 19, 22, 25, 55, 56, 71, 93, 138, 197
- Motivations~, Theorie der Motivation 156, 174–177
- Theoriebegriff 58, 73
- Theoriebildung 57, 73, 75, 215, 253
- Sozial~ 321, 333 f., 339 f., 342
- System~ 321, 332–334, 338–340

Therapie, therapeutisch 5, *102*, *104 f.*, 111, *112*, 113, 116, 119, 189, 197, 238, 274, 286, 299, 331

Tractatus 6, 102–116, 127 f., 259–261, 271

Trilemma 72, 166, 170, 176,
- Münchhausen-~ 5, 54, *67*

Tugend 23, 81, *84*, 115, 140, 146, 148, 157 f., 173–175, 177 f., 187, 195, 200, 220, 236, 249 f,, 347 f., 354, 357 f., 365, 372, *373*, 377
- aristotelische Tugendethik 92, 96, 356, 371 f.
- Tugendethik *siehe* Ethik

Tugendparadigma 351, 354, 370 f.

Unglaube 247 f., *249*, 307, 318, 355, 369, 371, 375 f.

Universalität 70, 215, 219, 290, 297, *388*
- Universalitätsanspruch 128, 194, 198, 300

universalmoralischer Standpunkt 66 f., 69, 71

Universität 2, 9–13, 15, 18, 128, 141, 165

Unmöglichkeit, *siehe* Möglichkeit

Unsinn 105–113, 186, *261*

Urteilskraft *11*, 140, 142 f.

Vergesellschaftung 200, 243

Vernunft 3, *4*, 5, 9, 20, 41, 43, 46, 56, 70, 77 f., 131, 133, 146, 148, 157–159, 161 f., 188, 198, 230, 242 f., *255*, 264 f., *276*, 343, 352, 359, 361, 363, *368*, 375 f., 387
- bloße 356, *365*, 367
- desengagierte 37, 117, 242
- hermeneutische 131–133
- menschliche *290*, 375
- reine 43, 131, 146
- praktische 6, 11, *47*, 74, 131–133, 149, 160, 173, 175, 191, 196, 201, *223*, 243, 348
- theoretische *47*, 69, 74

Vernunftbegabung *4*, 345

Vernunftbegriff 6, 160, 242

Vernunfteinsicht 364, 369

Vernunftgründe 55, *67*, 318

Vernünftigkeit 2, 148

Vernunftprinzip 221, 352

Vernunftreflexion 367 f.

Vorstellungskraft 108–111, 115, 189

Verstehen 4, 7, 107 f., 112, *113*, 117, 132 f., 135–137, 139, 152, 179, *186*, 194, 198, 267, 302, 311, 389
- Selbst~ 6, 7, 126, 136, *246*, 301
- Sinn~ 151, 165, 321
- Verstehensbedingung 44, 247, 300, 389
- Verstehenshorizont *64*, 84, 136, 156, 161, 198 f., 267, 299

Wahrheit 23, 25, 27, *34*, *39*, 46 f., 50, 53, *60*, 77, 81 f., *87*, 88, 103, 125, 131, 143, 149, 155 f., *157*, 161, 165, 169, 176, 196, 224, 264 f., 270, 272, 275, 277, 288, 299, 308, 310, 313, 337, *348*, *379*, 382

Wahrheitsfähigkeit *46*
Weisheit, praktische 148, 193, 195 f., 199
Wert 4, 23, *39*, 41, 43 f., 58, 63, *64*, 65, 69, 75 f., 112, 114–116, 168, 171, 186, 209, 211–213, 217, 227, 242, 245, 259 f., 333 f., 344 f., 353, 386
Wertmaßstäbe 57, 63, 195
Wertschätzung 207, 254 f., 257, 335
Wille 25, *68*, 71, 77, 90, 140, 142, 178, 211 f., *223*, *265*, 273, 284, 342, *357*, 358–362, 368, 374 f., 378 f., 381–384, 387
– autonomer 209, 212, 223, 364
– böser 355, 361
– freier 54, 361, 362, *364*, *367*, 370, 373 f.
– guter 355, 359–361, 365
Willensentscheidung 91, 209, 211, 221
Willensfreiheit 360–362, 373, 383
Wirklichkeit 80, 90, 101, 103 f., 106, 116, *121*, 125, *142*, 153, 157, 160 f., 175, 200, 218 f., 226, 228 f., 238, 247, 249, 252, 261, 263, 267–269, 273, 279 f., 283–285, 289, 294, 297 f., 301, 305, 307 f., 312, 317 f., 334, 338, 355, *365*, *367*, 374, 381, 385, 390
Wissen 10, 11, 12, 21, *22*, 23, *34*, *36*, 53, 56, *68*, 103, 120, *121*, 122, 123, 124, 125, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 148, 149, 153, 154, 155, 161, 173, 174, 177, 179, 182, 191, *251*, 265, *308*, 317, 318, 347, *348*, 357, 360, 361, 377, 379
– ethisches 191 f.
– moralisches 120, 194
– objektives 148, 265
– praktisches 132, *133*, 140, 142–145, 173 f., 177 f., 183, 191, 193, 271
– Sach~ 22, 148
– theoretisches 140, 144, 145
– Un~ 380, 382
– Unwissenheit 360, 377 f., 380 f.
– Wissensform 139, 142
– Wissensgrundlage *33*, 122, 124
– Wissensmitteilung, *siehe* Mitteilung
Wissenschaft 11–14, 18 f., 41, 57 f., 132–135, 137, 146, 157, *223*, 269, 274, 299, 334, 337, 341
– Geistes~ 18, 132–135
– Natur~ 5, *13*, 26, 74, 96, 101, 103, 106, 133–135, 152, *157*, 160 f., 165
– Sozial~ 13, *24*, 58
Wissenschaftlichkeit 2, 18, 21, 26, 58, 128, 134 f.

Zwischenbestimmung 315–317, 329 f.